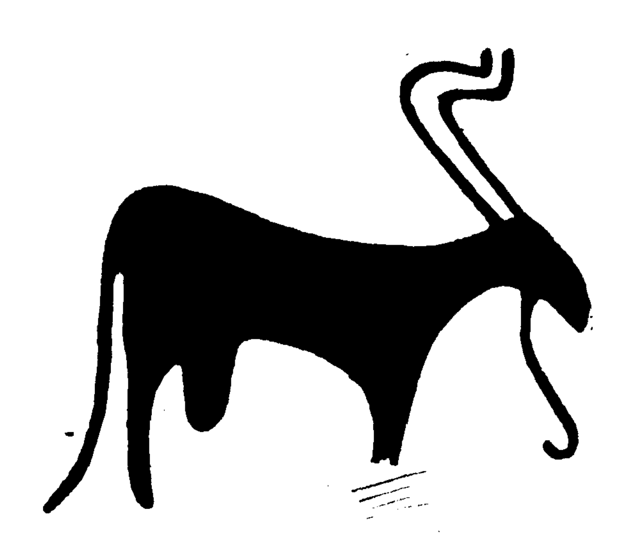
HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES



Année 1953 1er-2e Trimestres

XL

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS

11, RUE VICTOR-COUSIN, Ve

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBERES ET BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ETUDES MAROCAINES

LA Revue HESPERIS, publiée par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, est consacrée à l'étude du Maroc, de son sol, de ses populations, de leurs civilisations, de leur histoire, de leurs langues. Elle s'intéresse aussi, d'une manière générale, à l'histoire de la civilisation de l'Occident musulman.

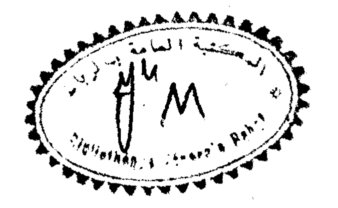
ELLE paraît annuellement en quatre fascicules simples ou en deux fascicules doubles. Chaque fascicule comprend en principe des articles originaux, des communications, des comptes rendus et des notes bibliographiques.

UNE revue bibliographique périodique concernant tout ce qui est publié sur le Maroc complète pour le lecteur le tableau des résultats de l'enquête scientifique dont ce pays est l'objet de la part des savants de toutes disciplines.

HESPERIS a publié :
d'une part, une bibliographie marocaine 1923-1933;
d'autre part, la liste des publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines (1915-1935) qui renferme une table de la revue (Archéologie, Arts Indigènes, Droit, Ethnographie, Géographie, Histoire, Linguistique, Littérature, etc.).

POUR tout ce qui concerne la RÉDACTION DE LA REVUE (insertions, publication de manuscrits, épreuves d'impression, tirages à part, demandes de comptes rendus) et pour les services d'échanges de périodiques, s'adresser au Secrétariat des Publications, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Rabat.

LES DEMANDES D'ABONNEMENTS et d'achat de collections doivent être adressées à la Librairie Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (Ve).



HESPÉRIS

TOME XL

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

ANNÉE 1953

TOME XL

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS

11, RUE VICTOR-COUSIN, Ve

HESPÉRIS

TOME XL

Année 1953 — *1er et 2e Trimestres*

SOMMAIRE

NÉCROLOGIE :

***

ARTICLES :

***

COMMUNICATIONS :



COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES :

La vignette qui orne la couverture
est empruntée à la communication de
Jean Malhomme, *Aperçu sur les gravures rupestres de la région de Marrakech,*
planche V, n° 54.

ADDENDUM

L'AUTOBIOGRAPHIE D'UN CHAMBELLAN
DU MAHDÎ 'OBEIDALLÂH LE FÂTIMIDE

(Hespéris, 3e-4e trimestre 1952)

N'ayant pas disposé, pour la rédaction de cet article de l'excellente édition du *Itti'âz al-Hunafâ'* de Maqrîzî, par Jamâl ad-Dîn aš-Šayyâl, Le Caire, 1948, qui représente un grand progrès sur l'ancienne édition de Bunz, je n'ai pu y faire les renvois nécessaires, qu'on trouvera dans les additions suivantes :

p. 288, note 1. La deuxième histoire de chien est dans *Itti'âz*, p. 82.
p. 294, — 1. Sur Ibn al-Faḍl, voir *Itti'âz*, p. 52 et n. 5, 67, 69.
p. 295, — 2. Sur cet épisode, cf. *Itti'âz*, p. 83.
p. 296, — 3. Sur le passage du Mahdî près de Constantine, cf. *Itti'âz*, p. 84.
p. 297, — 2. Sumâtah *(sic)* est déjà signalée dans *Itti'âz*, 67, à propos d'une première mission fâṭimite en Ifrîqiya à l'époque de Ja'far Ṣâdiq.
p. 304, — 1. Sur le changement du nom de Qâ'im, cf. *Itti'âz*, 107 et sur l'emploi de Qâ'im au sens de Mahdî, 'Arîb, 56 *(al-imâm al-qâ'im)*.
p. 306, — 2. Sur l'histoire de Abû 'Abdallâh et de son frère, cf. *Itti'âz*, 74 sq.
p. 307, — 3. D'après *Itti'âz*, 84 sq., c'est un homme déguisé en boucher qui aurait apporté au Mahdî dans sa prison une lettre du Dâ'î le prévenant de son arrivée.
p. 315, — 1. Cf. *Itti'âz*, 110-111.
p. 318, — 4. Selon *Itti'âz*, 91 (cf. *Muqaffâ*, 71), le Mahdî resta à Sijilmâsa 40 jours après la prise de la ville.
p. 326, — 2. Cf. aussi *Itti'âz*, 89.

MARIUS CANARD.

ÉMILE LAOUST (1876-1952)

Un nouveau deuil a atteint l'Institut des Hautes-Études marocaines : le 20 septembre 1952, un des fondateurs de notre maison, le doyen des études berbères du Maroc, a été, après une brève et douloureuse maladie, enlevé à l'affection des siens et à toutes les fidèles amitiés qu'en quarante ans de séjour il avait nouées au Maroc.

Emile Laoust était né le 20 juillet 1876 à Fresnes-sur-Escaut. Rien ne semblait destiner cet homme du Nord — qui aima toujours profondément son pays d'origine — à une carrière coloniale. Au sortir de l'École Normale de Douai, il exerça pendant deux ans dans son département. En 1898 il demanda un poste en Algérie. Comme tant d'autres qui illustrèrent la science nord-africaine il fit un stage à l'École Normale de la Bouzaréa, où, fort judicieusement, on s'efforçait d'initier les jeunes maîtres aux langues et aux mœurs du pays. Ce fut donc en Algérie qu'Emile Laoust se prépara à sa longue et féconde carrière marocaine.

La chance voulut qu'Emile Laoust fût affecté à Ghardaia. Il sentit qu'il avait trouvé sa voie : pendant ses trois années de Mzab c'est à l'étude du berbère qu'il consacra les loisirs que lui laissait son enseignement. Et sans nul doute, cette vie si particulière des Mzabites éveilla chez lui la curiosité ethnographique.

C'était le moment où René Basset — conscient de la primauté que la recherche devait garder en Algérie — aidait et dirigeait tous ceux chez qui il sentait une vocation d'enquêteurs. Sous sa direction E. Laoust, qui s'était rapproché d'Alger, se consacra aux recherches lingiistiques. Nommé successivement à Blida, puis, après un bref séjour en France, directeur d'école à Mouzaïaville et à Marengo, il étudia les dialectes berbères de ces régions telliennes : en 1912 son *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua comparé à ceux des B. Mnacer et des B. Salah* était accueillie dans les publications de la Faculté des Lettres d'Alger.

* * *

Le Général Lyautey, dès sa nomination au Maroc, voulut à la fois organiser l'enseignement des langues du pays et commencer l'exploration scientifique du Maroc. Il fondait en 1912 l'École Supérieure de Langue arabe et de dialectes berbères d'où devait sortir notre Institut des Hautes-Études marocaines. A la nouvelle école il fallait un berbérisant : Emile Laoust fut désigné. Il devait consacrer toute sa vie au Maroc : quarante ans d'un travail acharné que les années ne ralentirent pas. La bibliographie qui suit cette notice dira mieux que des commentaires l'ampleur de cette œuvre. Je voudrais seulement en dégager les traits dominants.



Emile Laoust eut la passion de la découverte : à chaque progrès de la pacification il se hâtait de parcourir le pays soumis, d'interroger ses habitants, de contempler sa vie. Les postes les plus avancés le voyaient bien souvent et ses anciens élèves lui rendaient en déférente amitié et en aide tout ce qu'il leur avait donné en dévouement. Il aimait saisir et révéler de nouveaux aspects de ce monde berbère, à la fois si un et si varié, auquel il avait consacré son intelligence et donné son cœur.

Mais ce savant avait au plus haut point le sens du social et même le goût de l'action. En 1914, il fut détaché en mission auprès du Contrôleur civil Le Glay, chargé de mettre au point l'administration des tribus berbères de la région de Meknès, pour organiser les premières écoles franco-berbères. Il étudiait d'abord pour enseigner. Ce fut pour ses élèves de l'Institut des Hautes-Études marocaines et du cours des Affaires Indigènes qu'il composa ses deux manuels sur les dialectes du sud marocain et du Maroc central. Il savait que ces livres, qui devaient présenter une vue d'ensemble de dialectes encore mal inventoriés, risquaient d'être assez vite périmés. Il eut le courage de les faire et la sagesse de se contenter d'une transcription simple, capable de ne pas rebuter les débutants. Ces manuels ont accompli leur tâche : ils ont permis de former de nombreux berbérisants.

Mais cet excellent professeur savait que l'enquête linguistique a d'autres exigences : nous lui devons deux importantes études dialectales. Celle qu'il consacra au dialecte berbère des *Ntifa* lui permit de travailler aux confins

de la *tachelhit* et de la *tamazirt*. Son grand travail sur Siwa posa une des bornes-frontières du monde berbère. L'un et l'autre livres apportent une masse considérable de documents nouveaux.

Il ne devait jamais abandonner la linguistique. Les études de vocabulaire l'avaient toujours tenté ; en 1939 il donnait une étude sur les toponymes du Haut-Atlas : petit livre riche de faits et aussi d'hypothèses ingénieuses ou hardies, qui fonda les études de toponymie berbère au Maroc, et qui, par les questions qu'il soulève, restera une œuvre curieuse et féconde.



Mais Emile Laoust ne pouvait séparer la langue des Berbères de leur vie : plus loin que les phénomènes linguistiques il recherchait les traits particuliers de la race qu'il aimait. Son attitude intellectuelle était celle d'un humaniste et non celle d'un théoricien de la linguistique. C'est dans les techniques et surtout dans les rites et les croyances qu'il allait saisir l'âme berbère. Le titre de sa thèse de doctorat : *Mots et choses berbères* était bien significatif : autant et plus qu'une suite d'études de vocabulaire, c'était une série de coups de sonde dans la vie berbère.

De plus en plus le linguiste qu'était à ses origines Emile Laoust se voua avec passion et succès aux recherches ethnographiques. Son ami Biarnay dont il publia avec M. Louis Brunot les *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, lui avait donné l'exemple. Pendant plusieurs années il travailla avec un autre de nos collègues et amis, le Provençal Jules Bourrilly, avec lui, il publia les *Stèles funéraires marocaines* où ils étudiaient avec tant de sagacité de difficiles problèmes d'origines et où ils nous ont conservé de précieux documents. Peu après il recueillait avec un soin pieux les notes de Bourrilly et nous donnait ainsi le premier manuel d'ethnographie marocaine. Dès le début de sa carrière, ses études sur le *Mariage des Berbères du Maroc*, sur les *Survivances païennes dans l'Islam berbère*, témoignaient de son intelligence des rites et des croyances. Mais ce fut par les *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut-Atlas* qu'il se plaça, à côté de Doutté et de Westermarck, parmi les grands ethnographes de l'Afrique du Nord. Ses enquêtes, d'un champ volontairement limité, furent singulièrement pénétrantes et révélatrices. Son œuvre de maîtrise dans ce nouveau domaine fut sans nul doute sa grande étude sur l'*Habitation chez*

les transhumants de l'Atlas Central. Des analyses minutieuses et aussi un véritable esprit de divination lui permirent d'arriver à des découvertes sensationnelles que les enquêtes postérieures ont confirmé : il n'hésita pas à reconnaître dans la maison à impluvium des oasis une vieille maison romaine et il établit que toutes les architectures des transhumants de l'Atlas central venaient à une date assez récente des oasis. L'archéologie et l'histoire s'enrichissaient ainsi des trouvailles de l'ethnologie. Son dernier grand livre fut un travail de folklore : des *Contes berbères du Maroc*, traduits et annotés, qui apportent aux comparatistes une riche matière.

Il est impossible aujourd'hui de s'occuper d'ethnographie nord-africaine sans avoir recours aux ouvrages d'Emile Laoust. C'est, je crois, dans cette discipline que notre collègue a publié ses œuvres maîtresses, celles qui sont assurées, quels que soient les progrès de nos connaissances sur la vie berbère, d'une belle et longue fécondité.



Je ne saurais achever cette notice sans dire quelques mots de l'homme. Je lui ai toujours gardé une profonde reconnaissance pour m'avoir, par ses travaux et ses conversations, aidé à connaître et à aimer le monde berbère. Beaucoup, au Maroc et ailleurs, éprouvent à son égard la même gratitude. La sympathie que nous éprouvions l'un pour l'autre comme collègues se transforma en une solide amitié. J'aimais aller m'entretenir avec lui, non seulement des aspects communs de nos études, mais de tout ce qui concernait le Maroc d'aujourd'hui, dont il surveillait, avec une attention vigilante et souvent inquiète, la rapide évolution. Il avait toujours eu le goût de l'action et n'avait jamais refusé les risques et les responsabilités de la lutte. Cela lui avait valu une profonde connaissance des humains et sa perspicacité n'était jamais en défaut. En homme du Nord, il exprimait ses opinions avec une franchise et parfois un humour qui n'arrivaient pas à masquer sa profonde sensibilité et sa bonté. J'admirais chez lui sa curiosité toujours jeune et passionnée et aussi son infatigable dévouement. Alors qu'il avait bien gagné le droit de se consacrer uniquement à ses travaux, dans la paix d'une studieuse retraite, il se dépensa sans compter comme président de la Croix-Rouge et comme doyen de la Commission Municipale de Rabat. A cet homme de science et de bien, le Maroc doit beaucoup.

A l'achèvement de la pacification en 1934 le général Huré, Commandant supérieur des troupes du Maroc, lui adressait une lettre qui constitue un hommage aussi mérité qu'éclatant. « Avant de quitter le Maroc, il me plaît de vous rappeler que j'ai toujours attaché du prix à votre collaboration avec mes divers services. En raison de la nature de vos travaux sur la langue et les populations berbères du Maroc, de votre enseignement dispensé aux Officiers du Corps d'Occupation, comme aussi des missions dont vous avez été chargé sur le front de la dissidence, il est légitime de vous compter parmi les bons ouvriers de la pacification en pays berbère et je suis heureux de vous en rendre témoignage. »

En 1949, alors qu'il avait quitté depuis 1935 notre maison, la rosette de la Légion d'honneur lui était conférée au titre du Ministère des Affaires Étrangères qui récompensait ainsi l'homme d'action et le savant.



Dans la maison dont il fut un des fondateurs, où pendant tant d'années il a accompli avec tant de conscience et de succès sa double tâche de professeur et de chercheur, sa mémoire sera fidèlement gardée. Parmi tous ceux de l'équipe marocaine, il aura été le meilleur initiateur au monde berbère. Ses œuvres continuent son action personnelle. Et si la vieille Berbérie finit un jour par changer profondément sa vie, on ira chercher dans les livres de ce grand Français d'irrécusables témoignages sur l'âme d'un peuple attachant entre tous.

Henri TERRASSE.

PUBLICATIONS D'ÉMILE LAOUST

1912

Etude sur le dialecte berbère du Chenoua comparé avec ceux des B. Mnacer et des B. Salah, Paris, Leroux, 1912, in-4°, II + 197 p., « Publications de la Faculté des Lettres d'Alger », T. L.

1915

Le mariage chez les Berbères du Maroc, « Archives berbères », fasc. I, Paris, Leroux, 1915, pet. in-4°, 39 p.

1918

Le nom de la charrue et de ses accessoires chez les Berbères, « Archives berbères, 1918, vol. 3, fasc. 1, pp. 1-30.

Etude sur le dialecte berbère des Ntifa, Grammaire, Textes, Paris, Leroux, 1918, in-8°, XVI + 446 p., « Publications de l'École Supérieure de Langue arabe et de dialectes berbères de Rabat ».

1919

Survivances païennes dans l'Islam berbère. — « France-Maroc », 1919, pp. 153-157, 3 phot.

1920

Mots et Choses berbères. — Notes de linguistique et d'ethnographie. — Dialectes du Maroc. Ouvrage illustré de 112 gravures ou croquis et 4 pl. h.t., Paris, Challamel, 1920, gr. in-8°, XX + 531 p.

Coup d'œil sur les études dialectales berbères du Maroc, « Bulletin de l'I.H.E.M. », n° 1, décembre 1920, pp. 107-119.

1921

Cours de berbère marocain, Dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas, 1re éd., Paris, Challamel, 1921, in-12, XVI + 312 p.; 2e éd., Paris, Challamel, 1936.

Noms et Cérémonies des Feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas « Hespéris », 1921, pp. 3-66 ; 387-420 ; extrait de « Hespéris », 1921, in-4°, VIII + 167 p., 15 pl., 1 carte h.t.

Sidi Hmed ou Moussa dans la caverne du cyclope, « Hespéris », 1921, 1er trim. p. 91-92.

La littérature des Berbères d'après l'ouvrage de M. Henri BASSET, « Hespéris », 1921, 2e trim., p. 194-208.

1922

PASSEMARD (Emm.), E. LAOUST et J. BOURRILLY, *Mode d'extraction des pierres meulières au Maroc*, « Anthropologie », ds. Assoc. franç. pour l'avancement des Sc., Congrès de Montpellier, 1922.

1923

Pêcheurs berbères du Sous, « Hespéris », 1923, 3e trim., p. 237-260 ; 297-361, 23 fig., 1 carte, Paris, Larose, 1923, pet. in-4°, 93 p., fig. ds. le texte, 1 pl. h.t.

1924

Rapport sur les études relatives à la dialectologie berbère de 1920 *à* 1924, « Hespéris », 4e trim. 1924, pp. 455-459.

Cours de berbère marocain, Dialectes du Maroc Central, Zemmour, Beni Mtir, Beni Mguild, Zayan, Aït Sgougou, Ichquern, 1re éd., Rabat, 1924; 2e éd., Paris, Geuthner, 1928, in-12, XXII + 323 p.; 3e éd. , Paris, Geuthner, 1939, in-12, XXII + 323 p., « Bilbiothèque de l'I.H.E.M. », T. II.

Le taleb et la mosquée en pays berbère, « Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc», octobre 1924, pp. 3-18.

BIARNAY (S.), *Notes d'Ethnographie et de Linguistique Nord-Africaines*, Publiées par L. BRUNOT et E. LAOUST, Paris, 1924, in-8°, 272 p., Publications de l'I.H.E.M., T. XII.

1925

Un texte dans le dialecte berbère des Aït Messad, « Mélanges René BASSET », T. II, 1925, pp. 305-334, 2 pl. h.t.

1926

Rif et Jbala, Numéro spécial du « Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc », janvier 1926, 115 p., 1 carte, ... *Le dialecte berbère du Rif*, par E. LAOUST, pp. 79-81,

Un voyage à Siwa, l'oasis de Jupiter Ammon, « Revue de Géographie marocaine ». 2e trim. 1926, 16 p.

1927

Le dialecte berbère du Rif, « Hespéris », 1927, 2e trim., pp. 173-208.

BOURRILLY (J.) et E. LAOUST, *Stèles funéraires marocaines*, Paris, Larose, 1927, pet. in-4°, 125 p., LIX pl., « Collection Hespéris », n° III.

1928

Chants berbères contre l'occupation française, « Mémorial Henri BASSET », t. II, p. 9-20, Paris, Geuthner, 1928.

1930

Au sujet de la charrue berbère, « Hespéris », 1930 1er trim., pp. 37-47, 11 fig.

1931

Siwa, t. I, *Son parler*, Paris, Leroux, 1931, pet. in-4°, XVIII + 317 p., « Publications de l'Institut des Hautes Études marocaines », t. XXIII.

1932

BOURRILLY (Joseph), *Eléments d'ethnographie marocaine*. Publiés par E. LAOUST Paris, Larose, 1932, in-12, 262 p. 30 pl. 1 carte h.t., « Bibliothèque de Culture et de Vulgarisation Nord-Africaines », dirigée par E. LEVI-PROVENÇAL.

Initiation au Maroc, (Article - *Les Berbères*), Ouvrage publié par l'Institut des Hautes Études marocaines, Préface de MM. GOTTELAND et BRUNOT, Rabat, École du Livre, 1932, in-8°, 230 p., 1 carte en déplié, Direction Générale de l'Instruction Publique, des Beaux-Arts et des Antiquités du Maroc; 2e édition, *Initiation au Maroc,* Paris, Les éditions d'art et d'histoire, 1937, in-12, XIV + 357 p., 10 cartes ds. le texte et 32 pl. h.t., Institut des Hautes Études maricaines; 3e édition. Initiation au Maroc, Nouvelle édition mise à jour, Paris, Vanöest, Les éditions d'art et d'histoire, 1945, pet. in-8°, XVIII + 399 p., 10 cartes, 32 pl. h.t., Institut des Hautes Études marocaines.

Le nom berbère du qsar : igherm, « Actes du VIIIe Congrès de l'Institut des Hautes Études marocaines », p. 44, Paris, Larose, 1933.

1934

Le nom berbère du qsar : igherm. « Hespéris », 1934, pp. 188-190.

Article *Siwa* dans Encyclopédie de l'Islam, Paris, Leyde, Brill-Klincksieck, 1934, t. IV, p. 482-485.

1935

L'Habitation chez les Transhumants du Maroc Central, Paris, Larose, 1935, pet. in-4°, XII + 319 p., 103 fig. ds le texte, 48 pl. h.t., 1 carte en déplié, « Collection Hespéris », Institut des Hautes Études Marocaines, n° VI.

1939

Contribution à une étude sur la toponymie du Haut-Atlas : Adrar-n-Deren, d'après les cartes de J. DRESCH, « Revue des Études Islamiques », année 1939, Cahier III-IV, p. 201-312, année 1940, cahier I-II, p. 27-73.

1940

Encyclopédie coloniale et maritime, Le Maroc (sous la direction d'Eugène GUERNIER). — *Le Folklore marocain* par Emile LAOUST, Paris, 1940, fasc. 23, série IV, Maroc : fasc. 14, in-4°, pp. 429-456, phot.

1947

Les noms berbères de l'ogre et de l'ogresse, « Hespéris », 1947, 3e-4e trim., pp. 253-265.

1949

Contes berbères du Maroc, vol. 1. — *Textes berbères du Groupe Beraber-Chleuh (Maroc Central, Haut et Anti-Atlas),* Paris, Larose, 1949, pet. in-4°, VIII + 178 p. ; vol. 2, *Contes... traduits et annotés,* pet. in-4° XII + 317 p. « Publications de l'Institut des Hautes Études marocaines », t. L.

LA INVASION DE LOS ALMORAVIDES Y LA BATALLA DE ZALACA

La batalla de Zalaca fué el primer encuentro campal, desde los tiempos de Almanzor, en que los abatidos musulmanes de al-Andalus, unidos à los Almorávides, vengaban todo un siglo de derrotas y desmembraciones y poniendo en fuga al glorioso y triunfante emperador Alfonso VI, acababan con la vergonzosa humillación de las parias.

La ansiada ayuda de Yūsuf b. Tāšufīn y su resonante victoria causaron enorme sensación entre los súbditos de los reyes de taifas, que llamaron al año en que tuvo lugar, *el año de Zalaca* y dió pié a innúmeros relatos y comentarios, aprovechados por los cronistas tardíos para enmarañar y deformar con fines de propaganda y exaltación islámica la narración de toda la campaña.

Cartas apócrifas de hueco lirismo y decadente retórica, sueños proféticos y leyendas, descripciones imaginarias del campo de batalla y de las peripecias de la lucha, exageraciones increíbles sobre el número de combatientes y de muertos cristianos, exaltación forzada del heroísmo de al-Mu'tamid, cubierto de heridas, así como sutiles y contradictorias justificaciones de los móviles y de la conducta de los protagonistas de este drama son el arenal que hay que remover y separar, para que aparezcan las pocas pepitas de oro en que encontremos la verdad, más o menos contrastada, de la invasión almorávide y de su primera victoria.

La situación de los reyes de taifas no podía ser más desesperada, tanto que el poeta Ibn al-Ġassāl arengaba así a sus compatriotas :

— oh gente de al-Andalus ! aguijad vuestras monturas,
porque el permanecer aquí es un error ;
— la ropa se deshilacha (primero) por los bordes
y veo que la ropa de la península se deshilacha por el medio.

— Nosotros estamos entre un enemigo que no se nos aparta ;
¿ cómo vivir con la serpiente en el cesto ? (1)

Al-Qādir, después de entregar sus tesoros y fortalezas y de ver sus dominios asolados durante siete años, rendía Toledo al terrible Alfonso. Al-Mu'tamid pagaba enormes parias y cuando 'Abd Allāh, rey de Granada, se negaba a ser tributario de Castilla por 20.000 dinares anuales, so pretexto de no tener fronteras comunes con ella, Ibn 'Ammār, visir de al-Mu'tamid, ofrecía a Alfonso, a cambio de una alianza ofensiva contra Granada, 50.000 dinares y todo el botín que se cogiera al tomarla.

La política de Alfonso, poco antes de caer Toledo en sus manos, era, según palabras del mismo 'Abd Allāh, rey zīrī de Granada, enfrontar a los príncipes musulmanes unos contra otros, y exigirles contínuamente tributos para debilitar sus recursos y agotarlos. « Una vez llegados a ese extremo, no tendrán más remedio que someterse y entregarse espontáneamente. Eso ha ocurrido con Toledo, que voy a ganar sin fatigas, gracias al empobrecimiento y dispersión de sus habitantes y a la huída de su soberano » (2).

LOS REYES DE TAIFAS Y LA POLITICA DE ALFONSO VI

Los reyes de taifas, acomodándose a las circunstancias, dejaban pasar los días y se decían, según confiesa el propio 'Abd Allāh : « antes que nuestros recursos se agoten y que nuestros súbditos se vean arruinados, como pretenden los cristianos, Allāh nos salvará y hará triunfar a los musulmanes ». Nadie preveía como llegaría ese socorro, pero entretanto el poder almorávide se iba consolidando en al-Magrib y avanzaba por el norte de Marruecos. Los reyes de taifas, que seguían con toda atención sus movimientos, sabían lo peligroso que era llamar en su auxilio a los bereberes. Las ruinas y la desolación sembradas en todo al-Andalus, durante la *fitna* o revolución que siguió a la caída del Califato, por los turbu-

(1) AL-MAQQARĪ, *Analectes*, II, 672.

(2) Palabras de Alfonso, según 'Abd Allāh en sus *Memorias*, publicadas por Lévi-Provençal en « al-Andalus », vol. IV, fasc. I, p. 35 de la trad. Política que el conde mozárabe, Sisnando, confirmaba así en una entrevista con el rey granadino : « a los cristianos perteneció al principio al-Andalus, hasta que fueron vencidos por los Arabes y arrinconados en Galicia, la región del país menos favorecida por la naturaleza. Ahora, que es posible, desean recobrar lo que se les arrebató por la fuerza y para que el resultado sea definitivo, hay que debilitaros y gastaros con el tiempo. Cuando ya no os queden ni dinero, ni soldados nos apoderaremos del país sin el menor esfuerzo ». *Ibid.*, p. 36.

lentos mercenarios africanos, traídos por al-Ḥakam II y por Almanzor, eran bastantes para frenar todo deseo de sacudir por ese medio el yugo cristiano.

Pero en 475 (1 junio 1082 a 20 mayo 1083) una embajada castellana llega a Sevilla para cobrar el tributo anual y provoca un gravísimo *casus belli*.

Dice Ibn al-Labbāna, poeta de la corte de al-Mu'tamid y por lo tanto contemporáneo, si no testigo presencial de lo sucedido, que ese año 475 (1082-83) llegó el judío Ibn-Šalīb con un grupo de caudillos cristianos para cobrar las consabidas parias ; que acamparon junto a una de las puertas de Sevilla y que al-Mu'tamid les envió el dinero con una delegación de personajes de su corte. Pero el judío les dijo : « no tomaré la baja ley de lo que me dais ; no le aceptaré sino (oro) puro y a partir de este año no tomaré sino las ciudades del país. Devolvedle el dinero ». Se lo devolvieron a al-Mu'tamid, quien informado de lo ocurrido, llamó a los soldados y les dijo : « Traedme al judío y a sus compañeros y cortad las cuerdas de sus tiendas. » Cumplido lo que les mandó, se lo llevaron y les dijo : « encarcelad a los cristianos y crucificad al judío maldito ». Este le dijo : « no lo hagas y te daré por mi rescate mi peso en oro ». Pero al-Mu'tamid le respondió : « Vive Dios, que aunque me dieses el país de la otra orilla del Estrecho junto con al-Andalus, no te lo aceptaría ». Y fué crucificado. Cuando llegó la noticia al rey cristiano, escribió sobre ellos a al-Mu'tamid y envió a recogerlos, jurando que iría con tantos soldados como los cabellos de su cabeza, hasta llegar al mar del Estrecho (1).

Ibn al-Labbāna, como devoto amigo de al-Mu'tamid, no da más pormenores sobre este episodio que los que cargan toda la responsabilidad de lo ocurrido sobre el judío y sobre el rey Alfonso, pero *al Rawḍ al-mi'ṭār* explica de otro modo muy distinto los motivos que provocaron la denuncia del tratado de paz vigente entre Castilla y Sevilla. Al-Mu'tamid, se retrasó en pagar el tributo en el plazo acostumbrado, a causa de la guerra que hacía a Ibn-Ṣumādiḥ, señor de Almería, por haber agotado en ella todos sus recursos y ardió en cólera el tirano (Alfonso) por este descuido ; se extralimitó, pidiendo algunos castillos, además de las parias y se excedió en sus falsas acusaciones (2).

(1) AL-MAQQARĪ, *Analectes*, II, 598, reproducido por Dozy, *Loci de Abbadidis*, II, 231.
(2) *La Péninsule ibérique au moyen âge, d'après le Rawḍ al-mi'ṭār*, edic. Lévi-Provençal, p. 84 del texto y 134 de la traducción.

Así parece explicarse más razonablemente la conducta, tanto de Alfonso como de al-Mu'tamid, pero aquí el cronista de *al-Rawḍ al-mi'ṭār*, dos siglos y medio posterior a los hechos y mucho más libre que el poeta contemporáneo, Ibn Labbāna, pasa a dar rienda suelta a la imaginación, justifica en una absurda leyenda el arrebato del rey de Sevilla y hace aún más odiosas las exigencias de Alfonso y de su embajador judío.

Pidió (Alfonso) que su mujer, la condesa — o sea la reina Constanza, que en primeras nupcias fué esposa del conde de Chalon-sur-Saône — entrase en la mezquita mayor de Córdoba para dar a luz, pues estaba en cinta. Le habían aconsejado esto los sacerdotes y obispos, porque en el lado occidental de la mezquita hubo antiguamente una iglesia muy venerada por ellos y sobre la cual habían construído los musulmanes su mezquita mayor. Pidió que se instalase su mujer en la ciudad de al-Zahrā', al oeste de Córdoba, para desde allí ir frecuentemente a la mezquita, y tener así un parto feliz, favorecido por los aires sanos de al-Zahrā' y por los méritos del sitio ya descrito de la mezquita. Pretendía que los médicos le habían aconsejado dar a luz en al-Zahrā', al mismo tiempo que los sacerdotes le habían recomendado la mezquita. Fué como su embajador, para tratar de ello, un judío, que era visir del hijo de Fernando (Alfonso) y habló ante al-Mu'tamid de algo por lo que había ido en nombre de su señor. Ibn 'Abbād, le hizo desesperar de conseguir nada de todo aquello. Le habló el judío con grosería y le expuso lo que no se podía tolerar. Cogió Ibn 'Abbād un tintero que tenía a mano, lo descargó sobre la cabeza del judío y le saltó los sesos que se le derramaron por el cuello. Luego mandó que fuese crucificado cabeza abajo en Córdoba.

De esta forma el amor propio musulmán justificaba el arrebato colérico de al-Mu'tamid, que tan graves consecuencias iba a tener para todos.

En Oriente circuló otra versión tan desaforada como esta, pero de rasgos completamente distintos, prueba de su falsedad. Dice Ibn al-Aṯīr que, cuando Alfonso se apoderó de Toledo, le envió al-Mu'tamid el tributo, como de costumbre, pero el rey de Castilla se lo devolvió sin querer aceptarlo y le amenazó e intimidó con ir a Córdoba y apoderarse de ella, si no le entregaba todos los castillos que había en la montaña *(sic)*, quedando el llano para los musulmanes. Tenía el embajador una escolta de quinientos caballos. Alojó Muḥammad b.'Abbād al embajador y repartió a sus acompañantes entre los caídes de su ejército. Luego mandó a cada uno de éstos

que matase al hombre (cristiano) que tenía consigo. Hizo traer a su presencia al embajador y lo abofeteó (1) hasta que se le saltaron los ojos. Se libraron de la matanza tres individuos que volvieron a Alfonso y le contaron lo sucedido, cuando se dirigía a Córdoba para sitiarla. Al recibir la noticia, se volvió a Toledo para reunir los pertrechos del asedio (2).

Al-Nuwayrī incurre en el mismo error que Ibn al-Aṯīr, al colocar este episodio de Ibn Ṣalīb, después de la toma de Toledo y su imaginación lo adorna con nuevas pinceladas; al-Muʻtamid, envía sumiso y puntual el tributo todos los años, pero Alfonso se lo rechaza y devuelve el que le manda, después de tomar Toledo y le amenaza con tomar también Córdoba, si no le entrega todos los castillos, quedándose al-Muʻtamid con la tierra llana. Le envía el judío — a quien llama Ṣalbīb — para pedir 12.000 dinares. No alude para nada a las insolencias del embajador ni a su negativa a recibir el dinero. Al-Muʻtamid, ante tan exagerada pretensión, reparte a los caballeros de la escolta, entre sus tropas y los hace matar. Al anochecer hace que le presenten al judío, le destoca la cabeza y manda golpearlo con suelas claveteadas, hasta que se le saltaron los ojos. Alfonso se entera de lo ocurrido, cuando estaba en camino para ir a sitiar a Córdoba; se vuelve inmediatamente a Toledo y al-Muʻtamid, al saberlo regresa a Sevilla (3), con lo cual este cronista coloca la escena en un lugar indeterminado y no a las puertas de Sevilla, como puntualiza Ibn al-Labbāna, cuyo testimonio por andaluz, contemporáneo y amigo de al-Muʻtamid, merece mucho más crédito.

Ibn al-Jaṭīb sigue otra versión, según la cual al-Muʻtamid encarceló a toda la escolta del embajador y cuando Alfonso le envió a reclamar su libertad, el rey sevillano se negó a acceder, si no era a condición de que le evacuase el castillo de Almodóvar, como se hizo. Dozy ha aceptado esta evacuación como un hecho, a pesar de no mencionarla más que Ibn al Jaṭīb y de estar tan en contradicción con las normas de absoluto dominio y superioridad, que regían la conducta de Alfonso, frente a los apocados y serviles reyes de taifas (4).

(1) Variante : lo apretó o prensó.
(2) *Loci de Abbadidis*, II, 36.
(3) *Ibid.*, II, 133.
(4) *Loci*, II, 174/5. En la Iḥāṭa, edición de El Cairo, II, 75, no menciona para nada a Almodóvar. Dice solamente que se negó a devolver los caballeros de la escolta y que pidió auxilio a Yūsuf. El mismo Ibn al-Jaṭīb en su *A'māl al- a'lām*, p. 281, omite también la condición de entregar Almodóvar y añade que al-Mu'tamid ofreció sus excusas a Alfonso, sin resultado.

Le único verosímil y razonable que parece deducirse de estas diferentes versiones es que al-Muʿtamid, impresionable y apasionado como buen poeta, perdió el dominio de sus nervios, ante la insolencia del judío y dió un paso fatal, haciendo algo parecido a lo que, años antes, había hecho con su visir Ibn ʿAmmār.

Cuando se calmó al-Muʿtamid y vió las consecuencias que su arrebato de cólera iba a traer, pidió ante todo a los alfaquíes un dictamen *(fatwa)* que lo justificase a los ojos del pueblo. El alfaquí Muḥammad b. al-Tallāʿ (1) se apresuró a dárselo, justificando la muerte del embajador, que había transgredido los límites de su misión.

Al-Rawḍ al-Miʿṭār, fuente muy contaminada y la única en dar esta referencia, hace decir a Ibn al-Tallāʿ, cuando salió de evacuar su consulta : « me he apresurado a darle este dictamen por miedo a que el hombre se canse de lo que se ha propuesto, de apartarse del enemigo. Quizá Dios apresure una alegría para los musulmanes con su propósito » (2).

La ruptura de al-Muʿtamid con Alfonso y el asesinato del embajador judío debieron ocurrir muy adelantado el año 1082, pues el año musulmán que se les asigna no empieza hasta el primero de Junio de 1082 y Alfonso necessitaría tiempo para prepararse a tomar cumplida venganza ; así que su expedición de castigo contra el reino sevillano y su llegada a Tarifa no pudieron tener lugar sino en la primavera del año 1083.

Al-Muʿtamid, consciente de la gravedad de su acción y previendo sus consecuencias, escribió entretanto a Yūsuf b. Tāšufīn, pidiéndole socorro y excitándole a emprender la guerra santa con sus Almorávides y lo mismo hicieron los sabios y gente de pro de al-Andalus (3). Yūsuf que regresó a Marrākuš en septiembre del 1082, después de haber conquistado buena

(1) Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Farağ b. al-Tallāʿ, nacido en 404-1014 — y muerto en 479-1101. Su biografía en Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila*, nº 1123 ; Ḍabbī, *Buġya*, nº 25.

(2) *Ibid.*, p. 84 del texto y 105 de la traducción.

(3) Ibn Jaldūn, *ʿIbar*, I, 243. El creciente poderío y las rápidas conquistas de los Almorávides bajo el reinado de Yūsuf atrajeron muy pronto la atención de los musulmanes andaluces y debieron hacerles desear y a la vez temer su intervención. La iniciativa no correspondió exclusivamente a al-Muʿtamid, como algunos cronistas, admiradores suyos, pretenden. Ya *al-Ḥulal al-mawšiyya* atribuye a Ibn al-Afṭas, rey de Badajoz, una gestión anterior a 474-1081, aunque la carta en que la apoya es apócrifa. ʿAbd Allāh, el rey de Granada, en sus *Memorias* nos informa que su hermano Tamīm de Málaga, antes de solicitar en común la venida de Yūsuf para hacer la guerra santa, había pedido refuerzos a los Almorávides para vencer a su hermano en la guerra que se hacían por el reparto del reino de su abuelo. Tambien el *Rawḍ al-miʿṭār* puntualiza que antes de la embajada conjunta de los reyes de Sevilla, Badajoz y Granada, recibía Yūsuf a menudo delegaciones de las ciudades fronterizas, que imploraban su asistencia contra los cristianos y solicitaban la intervención de los alfaquíes y cortesanos en su favor. *Ibid.*, p. 86 del texto y 107 de la traducción.

parte de Argelia, recibió en su capital la apremiante llamada de al-Muʿtamid y le contestó « si Dios me concede ganar a Ceuta, me reuniré con vosotros y me esforzaré en atacar al enemigo con toda mi alma ».

LA EXPEDICION DE TARIFA Y EL LLAMAMIENTO A LOS ALMORAVIDES

Llegó la primavera de 1083 y Alfonso, que había jurado llevar la guerra hasta Sevilla y sitiar a al-Muʿtamid en su propio alcázar, invadió, según *al-Rawḍ al-miʿṭār* el país musulmán con dos ejércitos, uno al que mandó avanzar por la región de Beja, en el Algarve, arrasándolo todo para seguir por Niebla hacia Sevilla y llegar a Triana y otro que bajó su mando personal avanzó directamente sobre Sevilla, y lo pasó todo a sangre y fuego. Al reunirse las dos columnas a orillas del Guadalquivir, se mantuvo Alfonso tres días (1) ante Sevilla, asolando sus alrededores y las aldeas del Ajarafe ; hizo lo mismo con la zona de Medina Sidonia hasta llegar a Tarifa y metiendo su caballo en el mar, pronunció su famosa frase : « Este es el límite de al-Andalus, yo lo he pisado » (2).

Nadie pudo oponerse a la gran razzia de Alfonso, pero al-Muʿtamid, que cada vez estaba más decidido a hacer intervenir a Yūsuf y que ya tenía de éste una promesa formal, envió su escuadra a completar por mar el cerco que al-Muʿizz, hijo de Yūsuf, había puesto a Ceuta por tierra y la llave del Estrecho fué tomada por asalto en Rabīʿ segundo del 476-18 agosto a 15 septiembre 1083 (3).

El año 477 (10 mayo 1084 a 28 abril 1085) lo emplea Alfonso en seguir estrechando el cerco de Toledo, mientras Yūsuf se prepara a intervenir

(1) Hay que acoger con toda reserva estos pormenores, a los que la fantasía de su autor añade : cuando Alfonso acampó ante Sevilla envió a al-Muʿtamid el siguiente mensaje despreciativo : « durante mi larga estancia *(sic)* aquí, se han multiplicado las moscas y me aprieta el calor. Envíame de tu alcázar un abanico con que me de aire y las aleje de mí. » Al-Muʿtamid le puso de su puño y letra al dorso del mismo billete : « He leído tu escrito y me he dado cuenta de tu arrogancia y presunción. Te procuraré un abanico de pieles de Lamṭ (de las que se hacían los mejores escudos) y las manos de los Almorávides le darán aire contra ti, no en tu favor » ; p. 85 del texto y 106 de la traducción.

(2) No se puede afirmar que sea falso este dato, pues nada hay de inverosímil en que Alfonso hiciese tal gesto simbólico y pronunciase esa frase, pero quizá no sea todo ello más que una reminiscencia erudita de lo hecho por el primer conquistador de al-Maġrib, ʿUqba, quien al llegar a la orilla del Atlántico, en el Sūs extremo, se metió en él, hasta que el agua llegó al vientre de su caballo y dijo : « oh, Señor ! si no es porque el mar me lo impide, continuaría por tierra el camino de Alejandro el Grande, defendiendo tu religión y combatiendo a los que reniegucn de ti. » *al-Bayān al-muġrib*, 2ª edic., tom. I, p. 27.

(3) Ibn Jaldūn, *ʿIbar*, I, 243. El *Rawḍ al-Qirṭās* da la misma fecha del mes, pero con un año de retraso, o sea el 477 en la edic. Tornberg, trad. HUICI, p. 147 ; en cambio en la edición litografiada de Fez, p. 90, se lee Rabīʿ primero del año 477.

en al-Andalus y al-Mu'tamid se desvela por asegurar y urgir esa intervención y por lograr que los demás reyes de taifas se unan y colaboren en la lucha contra Alfonso.

Este período de negociaciones y consultas que precede al paso de Yūsuf con sus Almorávides, ha dado pié al afán retórico y a las disquisiciones filosófico-morales de los cronistas árabes tardíos para redactar una serie de cartas de estilo claramente apócrifo, cuya única finalidad es exaltar el patriotismo musulmán y poner de relieve la soberbia ciega y cruel de Alfonso y de los cristianos.

El autor de *al-Ḥulal-al-mawšiyya*, que es el que mas cartas ha inventado o reproducido, comienza por afirmar que el año 474 [11 junio de 1081 a 1 de junio 1082] Ibn al-Afṭas envía una embajada a Yūsuf para pedirle auxilio y cuando éste se lo promete, se insolenta en una carta (1) a Alfonso y se niega a pagar mas parias. Le dice con arrogancia que cuenta con el favor divino, que si los musulmanes estuviesen unidos le harían gustar las mismas amarguras que el Califato hizo sufrir a sus antepasados y que no pagará más parias ; que Almanzor imponía contribuciones al rey cristiano, quien le regalaba su hija con tesoros que le enviaba cada año y que finalmente está dispuesto a alcanzar la victoria o sufrir el martirio y ganar el paraíso.

Luego forja otra carta del mismo Ibn al-Afṭas a Yūsuf, en que le exhorta a la guerra santa y le pinta los males que sufren los musulmanes. De al-Mu'tamid nos ofrece dos cartas, dirigidas a Yūsuf, una redactada por él, fechada en 1º de ǰumādā primero del 479 [14 agosto 1086] y dirigida a Marrākuš, instando a Yūsuf a que viniese a la península, cuando ya hacía quince dias, que había desembarcado en Algeciras ; y la otra escrita a nombre de al-Mu'tamid por su secretario Abū Bakr b. al-J̌add (2), digna por su estilo y veracidad de la anterior. Tenemos también las supuestas cartas que Alfonso escribió a al-Mu'tamid, después de la toma de Toledo, exigiéndole que entregase la administración de su reino a Alvar Fañez y la respuesta altiva en prosa y en verso en que al-Mu'tamid le declara la guerra.

Al llegar Alfonso a Tarifa en su espectacular correría, hacen los cronistas árabes tardíos que lance un reto solemne al emir almorávide, invi-

(1) Edic. Alouche, p. 22. Mi traducción en « Las Crónicas árabes de la Reconquista », tomo I, p. 47.
(2) Que no era Abū Bakr, sino Abū-l-Qāsim y de época posterior, pues fué contemporáneo de Ibn Jāqān.

tándolo a pasar el Estrecho o a mandarle naves para que él vaya a Africa y decidan en batalla campal el pleito de las dos religiones. Yūsuf rechaza una larga contestación que su secretario le redacta en artificiosas frases y manda contestarle escuetamente : « oh Alfonso ! lo que verás y no lo que oirás » completando su laconismo con un verso de al-Mutanabbī :

Nada de escrito sino las espadas y las lanzas,
nada de embajadores sino el ejército numeroso (1)

verso que, como observa Dozy, era incapaz Yūsuf de saber ni comprender (2)

La decisión de llamar a los Almorávides ha merecido también comentarios y explicaciones, que ofrecen apreciables variantes, según los diversos cronistas, que escribían con entera libertad a gran distancia de los hechos.

Ya hemos visto que, según *al-Ḥulal al-mawšiyya*, el primero en pedir socorro a Yūsuf fué el rey de Badajoz, alarmado por la pérdida de Coria (3), ocurrida en septiembre de 1079 y que según el *Rawḍ al-Qirṭās* fué al-Mu'tamid, el que invitó a Yūsuf a pasar el Estrecho en 467 (27 de agosto de 1074 a 15 de agosto 1075) y le ayudó a tomar Ceuta, mientras que el *Rawḍ al-mi'ṭār*, asegura que, antes de que los reyes de taifas diesen ningún paso, Yūsuf no cesaba de recibir delegaciones de las fronteras de al-Andalus, a las que oía y atendía, tanto que cuando los embajadores de al-Mu'tamid pasaron el Estrecho, los emisarios de Yūsuf estaban ya a la espera para cruzarlo. Con anterioridad Yūsuf había comunicado al señor de Ceuta sus planes para hacer la guerra santa y socorrer al Islam de al-Andalus y le había rogado que dejase a sus tropas el paso libre. Como él se excusase, presentó Yūsuf su queja a los alfaquíes, que unánimemente le emitieron un dictamen poco grato para el señor de Ceuta. Los embajadores de al-Mu'tamid, llegados ante Yūsuf, confirmaron ese dictamen y la escuadra sevillana aceleró la rendición de Ceuta. Ultimadas las condi-

(1) Lo malo es que Ibn Jallikān, en su biografía del Califa almohade Ya'qūb al-Manṣūr, *Wafayāt al-a'yān*, II, 376, atribuye, un siglo después, idéntico desafío a Alfonso VIII y pone en boca de Ya'qūb al-Manṣūr la misma respuesta y el mismo verso, así que no sabemos a quien de los dos creer, si es que hay que creer a alguno.

(2) Al-Maqqarī, *Analectes*, I, 674, asegura que al recibir Yūsuf la carta de los andaluces, como no conocía el árabe, se la tradujo un secretario, entendido en las dos lenguas.

(3) Dozy publicó esta carta en la primera edición de sus *Récherches* pero al convencerse de su falsedad, la suprimió en las siguientes ediciones. Prieto la reprodujo en sus *Reyes de Taifas*, págs. 89 y 91. Toda la segunda parte de la carta, más que a Coria parece referirse a Toledo, pues la frase *nuqṭat al-da'ira* — el centro de la circunferencia — que atribuye a Coria vagamente y con grandes encarecimientos sobre su trágica pérdida, es la misma que el autor de *al-Ḥulal* aplica luego, por cuenta propia, a Toledo. *Loci*, II, 184, línea 4º.

ciones y firmado un pacto, los enviados de al-Muʻtamid regresaron a la península y luego desembarcó Yūsuf en Algeciras, que le abrió sus puertas.

Así concentra el *Rawḍ al-miʻṭār*, en muy breve espacio de tiempo y presenta bajo otro prisma las negociaciones para la venida de los Almorávides y la campaña de Ceuta (1).

Ibn al-Aṯīr, después de muerto por al-Muʻtamid el embajador judío y tomada ya Toledo por Alfonso, nos pinta así la escena : los jeques de Córdoba se reunieron para estudiar la gravedad de la situación y dirigiéndose al cadí ʻAbd Allāh b. Muḥammad b. Adham (2) le pidieron parecer sobre su idea de escribir a los Arabes de Ifrīqiya y ofrecerles repartir con ellos sus bienes, para ir juntos a la guerra santa. El cadí les dijo : « tememos que, si llegan aquí — los Arabes — asolarán nuestro país, como lo hicieron en Ifrīqiya y dejando de lado a los Francos, la emprendan con nosotros. Los Almorávides son mejores que ellos y más cercanos a nosotros ». Le dijeron los jeques : « escribe al emir de los musulmanes e invítalo a que venga o envíe a alguno de sus caídes » (3). Se presentó entonces al-Muʻtamid ante los reunidos y cuando estos le expusieron el caso, nombró al cadí Ibn Adham, su embajador y lo envió a Ceuta. Yūsuf que estaba allí, mandó enseguida a sus tropas cruzar el Estrecho (4).

Así Ibn al-Aṯīr, desde la lejana perspectiva oriental, esquematiza y concentra aun más los hechos en el breve espacio de tiempo que media entre la toma de Toledo — 25 mayo 1085 — y la llegada de los Almorávides — 30 de julio de 1086.

La trascendental decisión de llamar a los Almorávides no podía dejar de ser adornada con sabias reflexiones filosóficas y morales, a las que tan aficionados son los escritores musulmanes. Al decidirse al-Muʻtamid por su cuenta y riesgo, según el *Rawḍ al-miʻṭār*, a llamar a los Saharianos,

(1) *Ibid.*, p. 86, 87 del texto y 107, 8 de la traduc.

(2) Lo cita también el *Rawḍ al-miʻṭār* con el prenombre y nombre de Abū Bakr ʻUbayd Allāh, pero no menciona la propuesta de llamar a los Arabes de Ifrīqiya. La biografía de este cadí no figura en los repertorios biográficos de al-Andalus.

(3) Quedaban en el olvido, la ruina y la desolación provocadas por los bereberes a la caída del Califato, así como el odio creado entre los Andaluces y los Africanos. Solo se esperaba la salvación de los Almorávides, que se hicieron popularísimos, sobre todo entre los alfaquíes ; pero no ocurría lo mismo entre las clases dirigentes. Los reyes de taifas y los colaboradores inmediatos de al-Muʻtamid, encabezados por su presunto heredero, al-Rašīd, sintieron honda inquietud y repugnancia por esta medida extrema y los cronistas árabes le han dado expresión de distintas maneras, que muy probablemente, dada la impudencia literaria de sus autores, no son más que consideraciones a posteriori, ofrecidas como una previsión sensata de las desgracias y destituciones que luego iban a ocurrir.

(4) *Loci*, II, 36-7.

preocupados los reyes de taifas, unos le escribieron, otros fueron a verlo y todos le pusieron en guardia contra las consecuencias de este paso, diciéndole : « El reino no es bastante fecundo — para producir dos reyes a la vez — y dos espadas no caben juntas en una vaina ». Al-Mu'tamid les dió la célebre respuesta que se hizo proverbial : « mejor es ser camellero que porquero ». Esto es, que el ser comido como prisionero por Yūsuf y pastorear sus camellos en el Sahara, era mejor que el ser aplastado por Alfonso y como su cautivo cuidar cerdos en Castilla. Era famoso por la rectitud de sus resoluciones y en prueba de ello, dijo a los que lo censuraban : « mi caso tiene dos soluciones, la una evidente, la otra dudosa, y no tengo más remedio que adoptar una de las dos. La solución dudosa está en buscar el apoyo de Yūsuf o el de Alfonso, pues lo mismo es posible que cualquiera de las dos me sea fiel y se mantenga a mi lado, como que no lo haga. Esta es la solución dudosa. La evidente es que, si me apoyo en Yūsuf, agradaré a Dios y si busco el auxilio de Alfonso lo enojaré. ¿ Porqué, pues, he de dejar lo que agrada a Dios para tomar lo que le enoja ? » (1)

Según el *Rawḍ al-mi'ṭār*, que es la fuente más copiosa, si no la más fidedigna, para estos sucesos, al-Mu'tamid a fin de dar más fuerza a su demanda, escribió a sus vecinos al-Mutawakkil 'Umar b. Muḥammad, rey de Badajoz y a 'Abd Allāh b. Ḥabbūs b. Maksan al-Zīrī, señor de Granada, pidiéndoles que le enviaran los cadíes de sus dos capitales, como lo hicieron. El, por su parte, convocó al cadí supremo de Córdoba, Ibn Adham, y cuando los tres llegaron a Sevilla, les agregó su visir, el poeta Ibn Zaydūn y los nombró sus embajadores ante Yūsuf. Confió a los cadíes la misión de exhortar a Yūsuf y decidirlo a hacer la guerra santa y a Ibn Zaydūn la de concertar los acuerdos necesarios (2).

No conocemos el texto del tratado suscrito entre esos tres reyes de taifas y Yūsuf, pero sabemos por uno de ellos, el de Granada, que los reyes andaluces prometieron reunir sus fuerzas para combatir juntos con él a los cristianos y que Yūsuf se comprometió a respetarles su soberanía ; que se

(1) *Rawḍ al-mi'ṭār*, pág. 856 del texto y 106, 7 de la trad. El autor de *al-Ḥulal* adereza este episodio con un diálogo inventado por él y con personajes y razones distintos, para venir a parar a la frase teatral de los camellos y los cerdos (Edic. ALLOUCHE, pág. 31 ; mi trad., pág. 59). Esta decisión, al parecer irrevocable, del indolente al-Mu'tamid, la abandonó, apenas tuvo el convencimiento de que Yūsuf iba a destronarlo y volvió a aliarse con Alfonso y a pedirle auxilio en vano, pues, a pesar de la intervención de Alvar Fañez, se vió pronto desposeído y cautivo. Es por lo tanto probable que hasta esas frases y razonamientos sólo sean un golpe literario ideado a posteriori en favor de al-Mu'tamid por los poetas y cronistas que gozaron de su favor.

(2) *Ibid.*, pág. 80 del texto y 107 de la trad.

fijó un plazo, dentro del cual, él y sus tropas se obligaban a evacuar al-Andalus y que les garantizó que no se mezclaría en los asuntos internos de cada uno de ellos ni daría oídos a sus súbditos, fautores de desórdenes (1).

El mismo ʿAbd Allāh, como testigo y actor, nos informa cumplidamente sobre la última fase de las negociaciones y la travesía de Yūsuf, con pormenores inéditos de gran interés. Según él, al-Muʿtamid prometió a Yūsuf con sus primeros embajadores, que en cuanto supiese que había llegado a Ceuta, evacuaría Algeciras.

LA OCUPACION DE ALGECIRAS Y EL DESEMBARCO ALMORAVIDE

Llegó a ella Yūsuf, preparado para la travesía y mandó al cadí ʿAbd al-Malik y a Ibn al-Aḥsan a Sevilla, para ultimar dicha entrega, pero al-Muʿtamid los retuvo a los dos largo tiempo, mientras Yūsuf los esperaba impaciente y por fin los dejó volver en compañía de una delegación de sevillanos, encargada de decirle : « aguarda en Ceuta, durante treinta días, hasta que te evacue Algeciras. » Al darles su conformidad, le pidieron que se lo confirmase por escrito, pero — sus consejeros — previnieron a Yūsuf contra esto y le dijeron. « No te exige al-Muʿtamid esta demora, sino porque quiere enviar a Alfonso el informe de tu llegada y quizá así consiga de él lo que desea y lo intimide, valiéndose de tí y le pida que pacte con él a condición de pagarle las parias durante años. Si accede (Alfonso), le pedirá que lleve sus tropas a Algeciras y te impedirá el paso. Adelántate, pues, a ello, porque, si el cristiano no estuviese de acuerdo con él, te hubiera ya enviado a decir que te autorizaba el paso. »

Los embajadores sevillanos regresaron de Ceuta, convencidos de que contaban con el plazo de treinta días, para llevar a cabo la evacuación de Algeciras, pero Yūsuf preparó un destacamento de vanguardia, compuesto de unos quinientos jinetes, que envió tras los embajadores y apenas habían llegado estos al atardecer a Algeciras, cuando los soldados almorávides cruzaron el Estrecho en su seguimiento y desembarcaron en el Arsenal.

(1) *Loci*, II, 27. *Muʿjib*, pág. 97 ; y sobre todo las *Memorias* de ʿAbd Allāh, « al-Andalus », II, fasc. 2°, pág. 339 del texto y IV, fasc. 1°, pág. 72 de la trad.

Se agolparon los habitantes junto a los jinetes, que establecieron su campamento, sin que se supiese cuándo habían llegado. Apenas les amaneció el día siguiente, arribó otro grupo para engrosarlos y se sucedieron los desembarcos, hasta que todo el ejército se reunió en Algeciras, al mando de Dāwūd b. ʿĀʾyša. La cercaron para vigilarla y Dāwūd llamó a su gobernador al Rāḍī, hijo de al-Muʿtamid, para decirle : « nos habeis prometido Algeciras y nosotros no venimos para tomar ciudades, ni para perjudicar a ningún soberano, solamente hemos llegado para hacer la guerra santa. Así, pues, o la evacuas de aquí al mediodía de hoy, o si no, haz lo que puedas ». El emir de los musulmanes escribió a al-Muʿtamid, informándole de lo que había hecho y diciéndole : « Te dispensamos de aprovisionar las galeras y de enviar víveres para nuestras tropas, como lo habías prometido. » (1) Al-Muʿtamid ordenó a su hijo al-Rāḍī, que se la evacuara y Dāwūd la ocupó. Yūsuf pasó y entró en ella para inspeccionarla y se volvió en seguida a Ceuta, hasta el momento de su paso (definitivo) ; entretanto ordenó a Dáwūd dirigirse a Sevilla, donde se reunió todo el ejército.

Esta exposición, hecha por un actor-cronista contemporáneo, tiene un aire mucho más verídico e interesante que las escenas y diálogos con que después se desfiguraron los hechos.

El autor de *al-Ḥulal,* nos explica, a su modo, de quién partió la iniciativa de exigir la evacuación de Algeciras. Los Almorávides, dice, eran gentes del desierto, que nunca habían visto un cristiano, ni habían tomado parte en otras luchas que las tenidas entre ellos y deseaban ir a al-Andalus para hacer la guerra santa. Cuando Yūsuf vió que todos ellos estaban dispuestos a seguirle a través del Estrecho, se aisló con su secretario ʿAbd al-Rahmān b. Asbaṭ que era andaluz, de Almería y le pidió su opinión. « Al-Andalus, le dijo éste, es como una isla [península] cortada por el mar y los musulmanes [sólo] pueblan una octava parte de ella y los cristianos las otras siete. Por lo estrecha y poco penetrable es una prisión para el que entre en ella, porque no puede salir sin permiso de su señor. Si pasas — el Estrecho — y llegas a ella, no has conseguido nada, porque no tienes con ese hombre, que te ha llamado, lazos viejos ni amistad segura. El caso es como ves y tu decidirás. Escríbele que no puedes pasar, si no te da Alge-

(1) *Memorias, ibid.* Bien se ve que no era tan grande la confianza mútua, ni tan sincero el entusiasmo para sacrificarse en la guerra santa, como a continuación pretende demostrarnos el rey de Granada, que escribía desterrado y cohibido por la vigilancia almorávide, pues ya desde el primer momento las sospechas y desconfianzas prepararon el camino para la ruptura final y la deposición de los reyes de taifas.

ciras, para que coloques en ella a tus fieles y a tus soldados y esté el paso en tus manos siempre que quieras ». Le dijo « tienes razón, 'Abd al-Rahmān ! me has advertido una cosa en la que no había pensado. Escríbeselo. » Y con su habitual desenvoltura el autor de *al-Ḥulal* nos da el texto de la carta.

Cuando ésta llegó a Ibn 'Abbād, le dijo su hijo al-Rašīd ; « Padre, no ves lo que dice ? » Le respondió « hijo mío, es poco comparado con el auxilio [que traerán] a los musulmanes. » Reunió Ibn 'Abbād al cadí y a los alfaquíes y escribió en presencia de aquella asamblea el compromiso de ceder Algeciras a Yūsuf b. Tāšufīn y entregársela y se lo envió. Era entonces gobernador de Algeciras su hijo Yazīd al-Rāḍī, y le ordenó abandonarla y marcharse (1).

El *Rawḍ al Qirṭās* es el único que nos da la fecha concreta del desembarco almorávide en Algeciras ; jueves, casi al mediodía del 15 de Rabī' primero del 479 [30 de junio 1086] pero como en ese día la feria fué martes y en cambio en Rabī' segundo, o sea el 30 de julio la feria musulmana coincide con la cristiana, creo que se debe leer Rabī' segundo, en vez de primero (2), fecha muy razonable, pues Yūsuf sólo se detuvo en Sevilla para movilizar los contingentes andaluces y tampoco en Badajoz pasó más de algunos días (3) y la batalla se dió el 23 de octubre de ese mismo año.

El mismo autor, después de decir que Yūsuf hizo pasar a sus tropas en número incalculable, nos lo presenta así en el momento de embarcarse el último : levantó las manos e invocó a Dios diciendo : « Oh Dios mío ! si sabes que este mi pasaje ha de ser en bien de los musulmanes, facilítamelo y si ha de ser lo contrario, dificúltamelo, para que no pase. » Y el cronista que nos trasmite esta invocación, inventada seguramente por él, nos asegura que Dios le facilitó un pasaje rapidísimo, pues era media mañana cuando se dió a la vela e hizo en Algeciras la oración del ẓuhr, que

(1) Edic. ALLOUCHE, pág. 36 ; mi trad. pág. 65. Esta parece la versión oficial que soslaya los rozamientos y dificultades de la travesía. *El-A'māl al-a'lām* de Ibn al-Jaṭīb está de acuerdo con *al-Ḥulal*, pero ofrece algunas variantes ; llama al secretario Ibn Asbāṭ, en vez de Asbat ; corrige la exageración de que los musulmanes sólo ocupen una octava parte de la península ; no recoge la carta de *al-Ḥulal* ; hace que al-Mu'tamid pase con su escuadra a al-Maġrib, dejando en Sevilla por su lugarteniente a su hijo al-Rašīd y al regresar a al-Andalus, saca de Algeciras todos los aprovisionamientos, que tenía en ella y la evacua en Rabī' primero de 479 (junio-julio 1086) o alrededor de la fecha que el *Rawḍ al-Qirṭās* señala para el desembarco de Yūsuf. Edic. LEVI-PROVENÇAL, pág. 282.

(2) El *Mu'jib* la retrasa un mes más hasta Ŷumādā primero (14 agosto a 12 septiembre 1086), pág. 31 del texto.

(3) Pág. 147 de mi traducción.

se hace entre las doce y la una. El *Rawḍ al-mi'ṭār* confirma que Yūsuf hizo una feliz travesía y que al llegar a Algeciras sus habitantes le abrieron las puertas y salieron a recibirlo con los víveres y presentes de hospitalidad de que disponían. Formaron con una avenida de tiendas un mercado, al que llevaron las mercancías que tenían y permitieron a los expedicionarios entrar en la ciudad y circular por ella. Se llenaron las mezquitas y las plazas de voluntarios (combatientes) pobres, a los que trataron bien (1).

No debió ser muy grata a al-Mu'tamid la manera violenta, como Yūsuf se apoderó de Algeciras, pero sin darse por ofendido, preparó enseguida, según *al-Ḥulal*, grandes regalos y espléndidos presentes, que reunió con mucha diligencia y según el *Rawḍ al-mi'ṭār*, ordenó a los campesinos de la región que les llevasen víveres y regalos de hospitalidad. Pero Yūsuf, que tampoco se fiaba mucho de la sinceridad de estos agasajos, se apresuró a reparar los muros de Algeciras y lo que se había deteriorado de las torres ; cavó un foso a su alrededor, la llenó de víveres y armas y asentó en ella une guarnición, escogida entre sus mejores soldados (2).

El rey de Granada, a quien luego hubo que destronar por su doble juego y su colaboracionismo con los cristianos, pinta, desde su destierro de al-Magrib, con gran calor el entusiasmo con que se recibió a Yūsuf. Nos apresuramos, dice, a partir (3) y nos alegramos de ello ; preparamos para la guerra santa todo lo que pudimos de dinero y de hombres y enviamos regalos al emir de los musulmanes. Cuando nos comunicó su entrada en la Península, mandamos redoblar los tambores y preparar regocijos [públicos], pues pensabamos que su llegada a al-Andalus era una gran merced que nos hacía Dios, en especial a nosotros, por nuestra consanguinidad [como berèberes] (4) y por la fama difundida acerca de su bondad y de que venían para ganar el cielo e implantar la justicia. Todos estaban dispuestos a ofrecer sus vidas y haciendas por colaborar con Yūsuf en la guerra santa (5).

(1) *Ibid.*, pág. 87 del texto y 108 de la trad.

(2) Edic. ALLOUCHE, pág. nº 38 ; mi trad., pág. 66.

(3) No dió muchas pruebas de ese apresuramiento, pues sólo alcanzó a Yūsuf en Ŷarīša — Jerez de los Caballeros — en la provincia de Badajoz.

(4) La dinastía granadina era también bereber Ṣanhāja, fundada por Zāwī b. Zīrī, venido a al-Andalus en tiempos de 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, hijo y sucesor de Almanzor.

(5) *Memorias*, *Ibid.*, pág 338 del texto en el volumen 3º, fasc. 2º y 74 de la trad. en el volumen 4º fasc. 1º.

Cuando Yūsuf, después de bien abastecida y fortificada Algeciras, se dispuso a salir para Sevilla, al-Mu'tamid envió su hijo a su encuentro y luego salió él, rodeado de los personajes de su corte y con una escolta de cien caballos. Llegó al campamento de Yūsuf al galope y al galope lo recibieron Yūsuf y los suyos. Adelántose, luego, Yūsuf y los dos soberanos, separados de sus respectivos séquitos, se entrevistaron a solas, dándose la mano y abrazándose con grandes muestras de afecto. Después de implorar el favor divino, al-Mu'tamid distribuyó espléndidos regalos, que alcanzaron a todas las tropas, a pesar de su número y pasando revista al ejército almorávide, se convenció de su superioridad y no dudó del éxito de la empresa [1].

EL SITIO DE ZARAGOZA

Al desembarcar Yūsuf en Algeciras, Alfonso sitiaba a Zaragoza. No sabemos cuando empezó a cercarla. La *Primera Crónica General* señala el año 1085 y fiándose de ella y de la fuente árabe indudable en que se basa su relato, Menéndez Pidal afirma que Alfonso llevó su hueste contra Zaragoza hacia los comienzos de 1085 y al acampar ante ella juró que no levantaría de allí sus tiendas, sino después de haber tomado la ciudad ; la muerte solo podría estorbarle la empresa [2].

Pero el mismo Menéndez Pidal prueba con documentos que Alfonso estaba en Astorga con gran corte de obispos y magnates leoneses y castellanos el 18 de febrero, y el 22 del mismo mes en Burgos con toda su corte [3]. A principios de mayo los toledanos negociaron con Alfonso su capitulación. El 6 de mayo se rindió la ciudad y el domingo, 25 del mismo mes, hizo Alfonso su entrada solemne en el alcázar en que, como desterrado, había vivido la hospitalidad de al-Ma'mūn. En julio del mismo año, o sea a los dos meses escasos de la rendición de Toledo, la reina Constanza y su séquito de intolerantes franceses, guiados por su compatriota, el cluniacense Bernardo, abad de Sahagún, electo arzobispo, violaron el pacto firmado con

(1) De la veracidad de estos promenores no tenemos más garantía que la que nos dan *al-Ḥulal* y *al-Rawḍ al-mi'ṭār*, que es bien poca. En la escena del embajador judío, se nos presenta a al-Mu'tamid y a su pueblo, como empobrecidos e incapaces de pagar las parias en buena moneda. Ahora en cambio se pondera la magnificencia y amplitud de los regalos que se hacen a Yūsuf y a sus Almorávides. Se da a los hechos el matiz que la propaganda impone en cada caso.

(2) *La España del Cid*, 4° edic., I, 300.

(3) *Ibid.*, nota 2°.

Alfonso y oponiéndose a la política conciliadora de su gobernador, el exmozárabe Sisnando, se adueñaron de la mezquita mayor y la transformaron en catedral. Alfonso que andaba por tierras de León, vuelve, presuroso de Sahagún a Toledo y arregla el conflicto, quedándose con la mezquita, gracias a la prudente generosidad de los vencidos. El 18 de diciembre del mismo año dota Alfonso espléndidamente a la catedral toledana en solemne corte reunida para nombrar arzobispo a Bernardo.

Así pues, vemos que Alfonso, durante todo el año 1085, está muy lejos de acampar sobre Zaragoza y de no levantar de allí sus tiendas, hasta tomarla o morir. Claro está que pudo a veces ausentarse del campamento, pero si el cerco hubiese comenzado a principios de 1085, como está comprobado que no levantó el asedio, hasta enterarse de que Yūsuf había cruzado el Estrecho con sus Almorávides y no habiendo podido recibir esta noticia hasta julio o agosto de 1086, resultaría que el sitio habría durado año y medio, lo cual, si no es imposible, es harto improbable, pues ninguna fuente hace alusión a tan largo asedio, que no hubiera dejado de llamar la atención de los cronistas musulmanes y cristianos y de ser anotado en los documentos.

Creo por tanto, mientras nuevas fuentes no vengan a confirmarlo ni desmentirlo, que solo al año siguiente de la toma de Toledo o sea en 1086, sitió Alfonso a Zaragoza ; su emir al-Musta'īn, al verse apretado, ofreció a Alfonso grandes sumas para que abandonase el cerco, pero el sitiador rechazó su oferta respondiendo seguro : « el oro que me ofreces y la ciudad todo es mío ».

Arreció cada día más el cerco y para acelerar la rendición trató con suma equidad y benevolencia a todos los musulmanes, que se le sometían y les prometió no cobrarles más impuestos que los autorizados por la tradición islámica. Se comprobó que repartió a los empobrecidos habitantes de Toledo 100.000 dinares, para que pudiesen sembrar y cultivar sus campos y se los señaló a los zaragozanos, como prueba de la verdad de sus palabras y de la realidad de los hechos [1].

Tan generoso acto de ayuda a los toledanos, que estaban totalmente arruinados, después de siete años de incesantes devastaciones en su cam-

(1) *Kitāb al-iqtifā'*, en *Loci*, II, 21. *La Primera Crónica General* debió conocer esta fuente árabe, pues coincide con ella casi literalmente en subrayar la sagaz política de Alfonso para facilitar la sumisión de la ciudad, si bien no menciona la donación de los 100.000 dinares. Tomo I, pág. 556, 7.

piña, no pudo tener lugar, si lo tuvo, sino en el invierno y primavera de 1086 y sólo pudo emplear ese argumento para rendir a los zaragozanos, ya bien entrado el año 1086. El 6 de julio, Sancho Ramírez, rey de Aragón, estaba en la huerta de Zaragoza y daba al obispo de Jaca una de las iglesias de sus afueras. Parece ser que estaba con Alfonso, que aún no habría levantado el cerco y daba esa iglesia, contando con la rendición imminente de la ciudad, malograda por el desembarco almorávide.

EL DESAFIO CRISTIANO Y LA MOVILIZACION

El autor del *Kitāb al-iqtifā'*, Ibn al-Çardabūs, africano, muy tendencioso en favor de los almorávides y plagado de errores en lo que a los cristianos se refiere, afirma que, cuando Alfonso supo que los Almorávides habían aparecido en al-Magrib y que deseaban tarde y mañana pasar a al-Andalus, le escribió a Yūsuf : « Estos embusteros me amenazan con tu travesía y yo he señalado 10.000 mizcales al que me la anuncie. Pasa tú hasta mí o yo pasaré hasta tí y envíame un embajador para que acordemos una de estas dos soluciones » (1). El emir de los musulmanes le contestó, después del saludo y la oración sobre el profeta, con el verso :

No hay más cartas que las espadas y las lanzas
Y no hay más embajadores que el ejército numeroso.

sin añadir una palabra más (2).

Cuando le llegó esta respuesta y la carta de sus hombres de confianza en Toledo, comunicándole el paso del emir de los musulmanes, pidió a al-Musta'īn que le entregase la suma que le había prometido para retirarse. Pero al-Musta'īn, que, a su vez, ya se había enterado de la llegada de los Almorávides tan pronto como Alfonso, se negó a entregar un dirhem (3).

(1) Como si Alfonso no tuviese bastante que hacer en la Península con los reyes de taifas.

(2) Esta especie de desafío lo coloca el autor de *al-Ḥulal* mucho antes, al llegar Alfonso a Tarifa y como era de esperar, da un texto suyo muy distinto en la larga carta que allí nos ofrece. Ya hemos visto que también Ibn Jallikān recurre al mismo golpe efectista, aplicándolo a Ya'qūb al-Manṣūr, un siglo después. Según Ibn al Aṯīr, cuando Alfonso se enteró de que Yūsuf había pasado el mar con su ejército, hizo que un literato musulmán le redactase una carta en la que lo trataba con grosería y le describía su poder y sus pertrechos con gran elocuencia. Cuando la recibió Yūsuf, mandó a Abū Bakr b. al-Qaṣīra, secretario de al-Mu'tamid, que la contestase. Lo hizo este admirablemente, pero al leérsela, le dijo Yūsuf : « es demasiado larga ; trae la carta de Alfonso y escribe en su dorso : « lo que será ya lo verás ». Cuando la recibió Alfonso se atemorizó y conoció que tenía que habérselas con un hombre enérgico y decidido. *Loci*, II, 37.

(3) *Ibid.*, II, 22.

Todos los autores árabes tardíos coinciden en abultar y exagerar los preparativos de Alfonso para ir al encuentro de Yūsuf : alistó, según ellos, todas las tropas que pudo de su reino, llamó a Alvar Fañez de Valencia ; se le reunieron ejércitos del más lejano país romano, hasta llenar montes y valles, mandó acudir al rey de Aragón y le llegaron auxilios de Galicia y de Bayona (1).

El Cronicón Lusitano, que es exagerado e imaginativo, tanto o más que los cronistas árabes, dice que acudieron a engrosar su ejército muchos cristianos de las partes de los Alpes y muchos franceses (2).

El *Rawḍ al-mi'ṭār*, (3) dice que movilizó a toda la gente de su país y de los territorios confines y de los situados detrás del suyo y se le congregaron de Galicia, Cataluña y las regiones limítrofes innumerables contingentes, pero el único autor contemporáneo que fué a la vez testigo y actor en la contienda, el tantas veces citado 'Abd Allāh, rey de Granada, se limita a decir sencillamente que Alfonso avanzó con su ejército, deseoso de encontrarse con los Almorávides y seguro de vencerlos, por lo poco informado que estaba sobre ellos (4).

Alfonso estaba acostumbrado a que los musulmanes españoles fuesen incapàces de oponerle la menor resistencia ; sabía que sus tropas, aun luchando uno contra diez, salían siempre vencedoras y creyendo que los Almorávides no serían mejores combatientes e ignorando el número de soldados que reunió la nueva coalición con la que iba a enfrentarse, no vaciló en lanzarse a invadir el territorio enemigo con las tropas que sacó del sitio de Zaragoza en pleno verano y con los auxiliares que precipitadamente en dos meses o poco más pudo allegar y organizar (5). Estaba tan seguro del triunfo y de escarmentar para siempre a los invasores, quitándoles toda veleidad de volver a al-Andalus, que, según el *Rawḍ al-mi'ṭār*, avanzó con un cuerpo seleccionado entre sus mejores soldados por el

(1) *Ibid., id.*

(2) Los cronistas árabes llaman Ifranja — Francos — a los catalanes y la *Crónica General* lo mismo que el *Cronicón Lusitano*, dan por contaminación el nombre de franceses a esos franco-catalanes. Así, al decir la *Primera Crónica General* que « Alfonso leuantosse de la cerca de Saragoça et fueron con el grand companna de franceses » hay que entender que eran catalanes o si acaso aragoneses, pues la misma *Primera Crónica General* dice que el conde Berenguer con gran hueste fué a cercar Valencia « y posaua con los franceses en una aldea quel dizien Corte » (Cuart de Poblet) y más adelante « luego que el conde et sus franceses fueron idos », pág. 561.

(3) Pág. 88 del texto y 109 de la trad.

(4) *Memorias*, « al-Andalus », vol. 3º, fasc. 2º, pág. 338 del texto y vol. 4º, fasc. 1º, pág. 75 de la trad.

(5) Compárense con esta premura las largas negociaciones y los muchos meses que requirieron los preparativos y la marcha del ejército cristiano en la campaña de las Navas.

puerto de la Sierra y dejando tras sí el resto de sus tropas, se entusiasmó tanto con la bizarría de esos combatientes escogidos que exclamó : « con estos atacaré yo a los genios — ǰinn — a los hombres y a los ángeles del cielo » (1).

Puesto a recargar el cuadro con los habituales toques de sutiles argucias al estilo oriental, el autor nos asegura que Alfonso envió a al-Muʿtamid este caballeresco mensaje : « vuestro compañero Yūsuf se ha molestado en salir de su país y se ha metido por los mares ; yo le evitaré la molestia restante y no os obligaré a más fatiga. Avanzaré hacia vosotros y os encontraré en vuestro país, para trataros bien y por consideración a vosotros. » En cambio, según la misma fuente, dijo a sus íntimos y a sus visires : « he visto que, si les dejo entrar en mi país y me atacan dentro de mis fronteras, caso de que el resultado me fuese adverso, saquearían la tierra y acabarían pronto con sus habitantes ; pero pondré el día del encuentro en el interior de su territorio y si me es contrario, se contentarán con lo que cojan y no pondrán los Puertos (de la Sierra) tras ellos, sino después de otra preparación y estará en ello la salvación de mi país y la reparación de mi quiebra. Y si el resultado les es contrario, haré en ellos y en su país, lo que temía de su parte para mí y para el mío, si me atacaban en medio de él ». Prudencia que concuerda muy mal con el orgullo y la seguridad ilimitada en el triunfo que le atribuye el mismo autor unas líneas antes.

El rey de Granada, que había llegado ya a Badajoz en compañía de Yūsuf, veía la situación bajo un prisma muy diferente. « El destino », dice, « condujo a Alfonso a internarse en el país musulmán ; se alejó de sus posesiones, mientras nosotros estábamos ante Badajoz a la expectativa de obtener la victoria y caso de no lograrla, tendríamos detrás un abrigo y una fortaleza a la que acogernos. El emir de los musulmanes tomó esta

(1) Lévi-Provençal, al traducir este pasaje, lo aplica a uno de los desfiladeros o pasos de la sierra de Guadarrama, pero, caso de no ser este pormenor una nueva invención del cronista, no creo que fuese Alfonso a dejar el grueso de sus fuerzas en el Guadarrama, donde no había ningún peligro, sino más bien en las sierras de Guadalupe, Montánchez o San Pedro, o mejor aún en los montes de Toledo, pues el mismo *Rawḍ al-miʿṭār*, dice más adelante que, cuando Alfonso salió a campaña, se detuvo en los Puertos y luego se desvió hacia la región occidental de al-Andalus (pág. 89 del texto y 110 de la trad.) ; pero lo más prudente es dejar de lado estas disquisiciones y rechazar de plano esa afirmación, ya que su autor se atreve a decir que los cálculos más bajos estimaban en cuarenta mil, provistos de adargas, a los combatientes seleccionados del grueso de su ejército y que a cada uno le seguían necesariamente uno o dos escuderos o soldados auxiliares. Luego, él mismo, consciente de su exageración, confiesa que los cristianos se admiraban de que se creyese y se dijese tal cosa, pero para no dar del todo su brazo a torcer y en su afán de exaltar el triunfo musulmán, afirma que todo el mundo convenía en que el número de los creyentes era inferior al de los politeístas.

decisión con su gran juicio, librándose, si el encuentro ocurría en aquella región, de tener que adentrarse en su país ; tanto más cuanto que los Almorávides acababan de penetrar en al-Andalus y no conocían quién estaba a su favor y quién en contra. Esperaba que si al cristiano no le salía nadie al paso, proseguiría en su camino y así Dios aplazaría el combate hasta el momento de más oportunidad para los musulmanes. No se oyó decir [públicamente] respecto a esto, sino que el emir se detenía por [sufrir] un desfallecimiento de fuerzas, que se había apoderado de él ; a no ser por esto, ya estaría en tierra cristiana, devastándola. El cristiano se aproximaba, entretanto, decidido, sin tener en cuenta que si era derrotado, se encontraría lejos de sus dominios y lo exterminaría la espada y si nó, se lo comería el camino y la mucha distancia ».

LA LEYENDA DEL ELEFANTE

Tras esta exposición,sencilla y natural de un testigo de mayor excepción, vienen las sofisticadas disquisiciones que, al correr del tiempo, elaboran los cronistas musulmanes, para explicar la conducta de Alfonso. Su afán inconsciente de dar desmesurada magnitud al triunfo almóravide, no podía menos de incubar una leyenda dedicada a poner de relieve la ciega soberbia del rey cristiano y las señales inequívocas de que Allāh iba a ponerse de parte del Islám.

Antes de su salida de Toledo, tuvo el maldito Alfonso una visión, un mes antes de la batalla de Zalaca, en la que, una noche, vió en sueños, que él montaba un elefante y que llevaba al costado un tambor, que tocaba ; se despertó lleno de sobresalto (1).

Cuando amaneció, envió por los obispos de los cristianos y los rabinos de los judios y les dijo : « he tenido una visión que me ha asustado » ; les contó lo ocurrido y les dijo : « no me ha asustado y preocupado, sino el que el elefante no es de nuestro país y no lo he visto nunca, así que ¿de donde nos viene ?. En cuanto al tambor, no es instrumento [de guerra] nuestro, ni adorno nuestro, así que ¿de donde nos viene ?. Buscad, por lo

(1) La leyenda debe de ser de origen oriental, pues la palabra naqīra o *nuqayra*, — a la que los cronistas occidentales añaden la glosa *ṭabl*, atabel o tambor — era inusitada en al-Maġrib y al-Andalus como razona Dozy en *Loci*, II, 243, nota 65.

tanto, la interpretación de esta visión y explicádnosla, porque nos ha atemorizado lo que hemos visto en ella. »

Sus sacerdotes y los rabinos le dijeron : « oh rey ! tu visión indica que derrotarás a todos los musulmanes, ganarás todas sus riquezas, saquearás todo su campamento, conquistarás su país y volverás a tu patria glorioso y vencedor. El elefante que montabas es el rey que viene, señor de la tierra grande, que ha convenido contigo [en llegar] a encontrarte ; lo montas con repugnancia y lo desprecias. Se te ha representado con un elefante, por ser este animal del desierto e indica al emir de los musulmanes, Yūsuf b. Tāšufīn, que está personificado en él. »

El rey les dijo : « mi alma me explica, y es verídica, que vosotros con vuestra interpretación de mi sueño, estais en lo falso y no conoceis nada. » Entonces alzó su cabeza hacia el grupo de musulmanes, que asistían a su asamblea, de los que se habían quedado viviendo en su país, y les dijo : «sabeis aquí de alguno de los sabios musulmanes »?. Le contestaron : «sí ; hay aquí un musulmán virtuoso y sabio que se llama Muḥammad b. ʿĪsā, al-Magāmī, que lee el Alcorán en su mezquita. » Les dijo : « id en su busca y traédmelo. »

Fueron y le dijeron : « el rey te llama. » Les dijo : « ¿para qué me necesita?.» Le dijeron : « ha tenido una visión, que le ha asustado, y se la han interpretado los sacerdotes cristianos y los rabinos judíos, pero no le satisface su interpretación, ni la cree verdadera. » « Vive Dios », les contestó, « que no iré nunca a ver a ese infiel ». Le dijeron : « Dios te guarde de su ira ». El les dijo : « Dios es mi guardián y mi protector y el bien y el mal [están] en sus manos. » Insistieron en que fuese y él se negó. Volvieron a Alfonso y éste les dijo : « ¿donde está el hombre que habeis ido a buscar ?. Le dieron buenas palabras y lo excusaron, diciéndole : « oh rey !, ese hombre es un devoto penitente y entre nosotros, los musulmanes, los hombres piadosos no ven [que sea conforme] a su religión el acudir a las puertas de los reyes. Si le parece al rey transmitirnos sus palabras para que tengamos de él una respuesta clara. » Lo hizo y les dijo : « he visto esto y esto », y les contó su visión.

Fueron al alfaquí Abū ʿAbd Allāh, al-Magāmī y lo encontraron que estaba leyendo el Alcorán en su mezquita, dentro de Toledo, con los alfaquíes musulmanes, que se habían quedado en élla. Le contaron la visión

y le dijeron : « interprétala tú mismo, para que nos des su explicación. » El alfaquí les dijo : « la cosa es sencilla. Sabed que lo derrotarán los musulmanes con una vergonzosa derrota y que saldrá de ella fugitivo con un número pequeño de sus compañeros. La demostración de ello está en el libro de Dios glorioso, cuando dice : « ¿No ves lo que hizo tu señor con los hombres del elefante ?. ¿No tornó su ardid en confusión ?, ¿no lanzó contra ellos pájaros en vuelos, que les arrojaban piedras de arcilla ? (1) Con él significaba el Creador a Ibrāhīm, el abisinio.

En cuanto al tambor que golpeaba, es de su palabra divina [la frase] : « cuando se toque el tambor (2) será entonces un día duro para los infieles, no suave. » (3)

Volvieron a él y le contaron la interpretación, que les dió (el alfaquí) ; con lo cual se irritó su rostro y dijo : « por la religión del Mesías, que si miente, haré con él un ejemplo. » Llegó la noticia al alfaquí, al-Magāmī, que les dijo : « Vive Dios, que no podrá contra una hormiga, sino con el permiso de Dios y por su decreto. Yo confío en Dios, mi Señor, y no hay poder sino en él, excelso y grande (4).

El *Rawḍ al-miʿṭār*, introduce algunas variantes en esta leyenda. En vez de consultar a los musulmanes que acuden a su sesión, encarga Alfonso a un judío que vaya en secreto a buscar un musulmán, intérprete de sueños, y le cuente el caso, como propio. El intérprete adivina que se trata de Alfonso y le augura una gran catástrofe e incluso su próxima crucifixión. El judío vuelve a Alfonso, le farfulla unas palabras sin sentido y le cuenta lo que le viene a la cabeza, sin explicarle nada claro (5).

Ibn al-Aṯīr, a su vez, dice que los sacerdotes cristianos no supieron interpretar el sueño y que entonces Alfonso llamó a un musulmán, perito en la interpretación de los sueños ; quiso éste excusarse, pero Alfonso le

(1) *Alcorán*, CV, 1-3.

(2) Blachère en su nueva traducción del Alcorán lee mejor : « Cuando se sople en la trompeta », II, 107. El *naqūr* del Alcorán significa trompeta y sólo un juego de palabras lo relaciona con *naqīra*, tambor.

(3) *Alcorán*, LXXIV, 8-10.

(4) Según Ibn Bassām, copiado por al-Maqqarī en *Analectes*, II, 748, el día en que los cristianos entraron en la mezquita mayor de Toledo, para transformarla en Catedral, fué a ella el piadoso alfaquí, al-Magāmī, para hacer la oración y mandó a uno de sus discípulos recitar el Alcorán ; los cristianos, entretanto, cambiaron la orientación de la mezquita, pero nadie se atrevió a interrumpir o molestar a al-Magāmī, hasta que terminó sus preces y lloró amargamente por su pérdida. Era natural de Magán en la provincia de Toledo y da su biografía Ibn Baškuwāl en la *Ṣila*, número 1108. No sabemos si su intervención en la leyenda del elefante nació de este episodio de la mezquita o si las dos anécdotas han sido inventadas y atribuidas por diferentes motivos y en distintas ocasiones al mismo piadoso alfaquí.

(5) Pág. 89 del texto y 110 de la trad.

obligó a explicarlo. Lo hizo con arreglo al Alcorán y le predijo el exterminio de su ejército. Cuando Alfonso vió lo numeroso de sus tropas, llamó al intérprete musulmán y le dijo sin enojarse ni amenazarle para nada : « con estos soldados me enfrentaré con la gente de Muḥammad, autor de vuestro libro ». El intérprete se retiró y dijo a otro musulmán : « Este rey perecerá con todos los que están con él ». Y citó las palabras del Profeta : tres cosas traen la ruina ; el darse a la avaricia, el entregarse a la pasión y el envanecerse el hombre (1).

CRISTIANOS Y MUSULMANES ANTE BADAJOZ

Cuando Yūsuf salió de Sevilla, no iban con él todos los contingentes de los reyes de taifas, como algunos cronistas pretenden. Ya hemos visto que ʿAbd Allāh, el rey de Granada, solo lo alcanzó, según confesión propia, cuando los Almorávides habían llegado a Jerez de los Caballeros, o sea bastante cerca de Badajoz.

El mismo al-Muʿtamid se retrasó, según el *Rawḍ al-miʿṭār*, por cierto asunto, que no menciona, pero luego se apresuró a seguir las huellas de Yūsuf con un contingente en el que figuraban los defensores de las fronteras y los caudillos de al-Andalus. Ibn Ṣumādiḥ, de Almería, no respondió al llamamiento de Yūsuf y prefirió aguardar a ver qué rumbo tomaban las cosas y cual era el resultado del encuentro con Alfonso ; alegó su mucha edad y su impotencia y envió a su hijo para que le excusase (2). Finalmente el rey de Badajoz, al-Mutawakkil, que no se movió de su capital, salió a recibir a los expedicionarios (3) y se extremó en aprovisionarlos y agasajarlos.

No sabemos de quién fué la iniciativa de dirigirse a la región de Badajoz. Según el *Rawḍ al-miʿṭār*, fué Alfonso el que tomó esa dirección y Yūsuf se encaminó hacia él.

Los musulmanes acamparon en las afueras de Badajoz, sin cruzar el Guadiana ; los cristianos estaban en el llano de Zalaca. Yūsuf siguiendo las

(1) *Loci*, 37-38.
(2) *Memorias*, en « al-Andalus », 338 del texto y 74 de la trad. Según *al-Ḥulal*, la razón que alegó fué que el enemigo se le había metido en el castillo de Lorca-Aledo.
(3) A tres jornadas de Badajoz, según *al-Ḥulal* y según ʿAbd Allāh, en sus *Memorias*, después de haber pasado por Jerez de los Caballeros.

normas de la *sunna*, escribió a Alfonso, haciéndole una triple proposición : o convertirse al Islam o someterse a tributo o aceptar el combate. En esa carta le decía, según *al-Ḥulal* : « me he enterado, oh Alfonso !, de que querías que nos encontrásemos contigo y que deseabas tener una embarcación para pasar el mar en ella hacia nosotros, pero nosotros lo hemos pasado hacia ti y Dios nos ha reunido contigo. Verás las consecuencias, de tu petición, pues la petición de los infieles no es sino extravío (1).

Cuando llegó la carta a Alfonso y oyó lo que le escribía, se agitó el mar de su cólera, y dijo : « una carta como ésa me dirige a mí, cuando yo y mi padre imponemos las parias a la gente de su religión hace 80 años ! » Juró que no dejaría el lugar en que acampó y dijo : « que avance [Yūsuf] hacia mí, porque me desagrada el encontrarlo cerca de una ciudad que lo proteja y , me impida [apoderarme] de él, y no sacie mi afán de matarlo y cumpla en él mi deseo. Entre mí y él hay una amplia llanura (2).

ʿAbd Allāh, el rey de Granada, confirma, si no las palabras, esa idea atribuída a Alfonso, pues asegura que por mediación del rey de Badajoz, Ibn al-Aftas, el rey cristiano envió el siguiente mensaje al emir de los musulmanes : « he aquí que he avanzado, queriendo encontrarme contigo, pero tú estás a la expectativa y te ocultas al pié de la ciudad ». Hubo, pues, que desplazar al ejército para acercarlo al cristiano, acampando a tres millas del enemigo. Los dos reyes convinieron en la fecha de la batalla, pero el rey de Granada no especifica qúé día fué ese (3).

EL ATAQUE CRISTIANO

Según el *Rawḍ al-miʿṭār*, el martes, 20 de octubre, por la noche, los atalayas musulmanes, llegaron con la noticia de que el enemigo caería sobre ellos en la mañana del miércoles. Al amanecer, las tropas de Yūsuf se alinearon para el combate, pero Alfonso se atemorizó *(sic)* y recurrió a las prácticas de la astucia. Los musulmanes regresaron a su campamento y pasaron la noche. Cuando amaneció el jueves, Alfonso, usando de un ardid, envió a decir a al-Muʿtamid : « mañana, viernes, es vuestro día

(1) *Alcorán*, XI, 53.
(2) Texto de ALLOUCHE, pág. 40-41 ; mi trad. pág. 70.
(3) *Memorias, ibid.*, pág. 339 del texto y 76 de la trad.

festivo y como el domingo es el nuestro, [propongo] que sea el encuentro entre nosotros el sábado (1) ».

Esto está en contradicción con lo afirmado por el rey de Granada ; pero hay una tercera versión dada por *al-Ḥulal*, según el cual, Alfonso escribió al emir de los musulmanes arteramente, diciéndole : « Mañana es viernes y no queremos combatir ese día, porque es vuestra fiesta ; luego viene el sábado, fiesta de los judíos, que son muy numerosos en nuestro ejército y hemos tenido necesidad de acudir a ellos ; después, el domingo es nuestra fiesta. Nosotros honramos estas fiestas y [queramos] que el encuentro sea el lunes ». El emir de los musulmanes dijo : « dejad al maldito que haga lo que prefiera » (2).

La batalla tuvo lugar con toda certeza el viernes, 23 de octubre de 1086 [12 Raǧab 479] (3), pero mientras unos cronistas árabes aseguran que hubo traición y sorpresa por parte de Alfonso, otros lo niegan rotundamente. ʿAbd Allāh en sus *Memorias*, dice que los musulmanes se despreocuparon, hasta el día convenido y se dieron al descanso. Esto en opinión suya, fué mejor, porque si hubiesen cabalgado los dos bandos contendientes [para chocar en campo abierto], no se hubieran separado sin la pérdida de la mayoría del ejército musulmán, como suele suceder cuando se conviene de antemano sobre la batalla. El ejército cristiano atacó cuando [los musulmanes] no estaban preparados y este ataque le permitió lograr lo que logró en aquel momento y lanzar su veneno sobre el campamento de los musulmanes, muriendo de éstos los que no pudieron defenderse.

En cambio el *Rawḍ al-miʿṭār* asegura que no hubo sorpresa ni ataque a traición y razona así : al aceptar Yūsuf la proposición de Alfonso para que el encuentro tuviese lugar el sábado — 24 de octubre —, al-Muʿtamid le previno que eso era un ardid de Alfonso, para sorprender a los musulmanes : « no te fíes de él y haz que la gente esté preparada durante todo el viernes ». Las tropas pernoctaron pertrechadas y alerta en todo el campamento, temiendo el ardid del enemigo ; y para confirmar que no hubo sorpresa ni ataque traicionero, nos refiere una aparición. Cuando había

(1) *Kitāb al-Iqtifā*, en *Loci*, pág. 22.
(2) Pág. 44 del texto ; mi trad. pág. 71. La misma versión en *Muʿjib*, pág. 93.
(3) Coinciden en la fecha ; *al-Ḥulal*, ed. Allouche, pág. 46, mi trad., pág. 72 ; *al-Rawḍ al-Qirṭās*, pág. 152 de mi trad. ; *al-Rawḍ al-miʿṭār*, pág. 83 del texto y 104 de la trad. ; el *Anónimo de Madrid y Copenhague*, pág. 72 del texto y 81 de la trad. y los *Anales complutenses*, que puntualizan aún más el día, añadiendo que era el de S. Servando y S. Germán, *España Sag. XIV*, pág. 314, 15.

transcurrido parte de la noche del jueves al viernes, el alfaquí asceta Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. Rumayla, el cordobés, que estaba en el campamento de al-Muʿtamid, se despertó alegre y gozoso, diciendo haber visto al Profeta, quien le anunció la victoria y su martirio para la mañana siguiente (1). En vista de ello se preparó, oró, se ungió la cabeza y se perfumó.

Se enteró de ello al-Muʿtamid y se lo hizo saber a Yūsuf, para confirmar la advertencia sobre la traición de Alfonso. Todos se mantuvieron prevenidos y no le aprovechó a Alfonso la traición que maquinó (2).

El autor de *al-Ḥulal* sostiene que Alfonso se preparó el viernes para coger por sorpresa a los musulmanes, pero que, cuando se puso en marcha contra el campamento enemigo, llegaron los adalides de al-Muʿtamid gritando : « los cristianos vienen a nuestro alcance ». La gente estaba tranquila y se convino en que al-Muʿtamid b. ʿAbbād fuese en el centro de la vanguardia ; al-Mutawakkil b. al-Afṭas, rey de Badajoz, en el ala derecha y la gente de Levante de al-Andalus en el ala izquierda. Los Almorávides y la gente de al-Magrib quedaron emboscados y preparados para salir por todas partes, durante el combate (3). Por lo tanto, tampoco, según *al-Ḥulal*, hubo sorpresa.

El *Rawḍ al-Qirṭās* asegura que al-Muʿtamid advirtió a Yūsuf, que estuviese siempre alerta y preparado para el ataque, porque el enemigo era muy astuto y fecundo en estratagemas de guerra. En la noche del jueves al viernes nadie durmió en el campo musulmán y cuando los cristianos avanzaron como una nube de langostas, todos estaban preparados para la batalla (4).

Parece cierto, pues todas las fuentes árabes lo confirman, que el ataque partió del ejército cristiano, de acuerdo con la elevada moral militar y la agresividad de Alfonso y de sus soldados ; pero al entrar en el desarrollo de las incidencias del combate, cada autor da una versión distinta, inventa pormenores muchas veces contradictorios y describe imaginariamante el

(1) Ibn Baškuwāl en su *al-Ṣila*, B. A. H., nº 142, le consagra una corta biografía y dice que murió en la batalla, *dando la cara*, y no huyendo. Este hecho, poco común entre los soldados andaluces de entonces, daría lugar luego a la leyenda de su sueño.

(2) *Ibid.*, pág. 91 del texto y 112 de la trad. Este autor, después de contarnos la aparición, nos da a conocer con sus palabras textuales todo lo que los espías musulmanes oyeron a Alfonso, cuando exponía a sus generales el plan de ataque para el día siguiente.

(3) Pág. 46, edic. ALLOUCHE ; mi trad. pág. 73.

(4) Págs. 149, 150 de mi trad.

campo de batalla, de modo que es preciso contrastar y aquilatar todos esos datos para sondear el fondo de verdad que en ellos pueda haber y desbrozar toda la maraña fantástica que sobre él se ha desarrollado.

EL RELATO DE LA BATALLA

Menéndez Pidal, que con tanta maestría y tan sagaz criterio ha estudiado la España del siglo XI, ha puesto en su lugar todas las cuestiones referentes al desenvolvimiento de los reinos cristianos y a su historia interna, pero al tratar del choque espectacular entre las fuerzas almoravide-andaluzas y los soldados de Alfonso, en Zalaca, se limita a aceptar todos los pormenores suministrados por los cronistas árabes, y sin aquilatar su veracidad, los entreteje en una trama seguida y nos ofrece una descripción de la batalla, que ha sido generalmente aceptada (1).

Forzoso es, por lo tanto, examinar y comprobar el valor y las características de los textos, tanto árabes como cristianos, que tratan de la batalla de Zalaca.

El primero en ocuparse de la batalla y el único autor y actor contemporáneo, es el tantas veces citado ʿAbd Allāh, último rey zīrī de Granada. En sus *Memorias*, trata sobre todo de justificar su conducta y su actuación como monarca ; al comentar la venida de los Almorávides y el encuentro de Zalaca, dista mucho de ser lo extenso y explícito que desearíamos, pero huye, al menos, de toda exageración y falsedad. No encontramos en él ni rastro de leyendas o milagros ; aunque alude varias veces a la correspondencia epistolar, cruzada entre los reyes de taifas, Yūsuf y Alfonso, no

(1) *La España del Cid*, 4ª edic., pág. 331. Ya la sagaz pluma de Dozy en el t. III de sus *Loci de Abbadidis*, pág. 228, nos pone en guardia sobre las fuentes de este período, que él mismo había editado y comentado, en el tomo II de esa obra. « Sabido es de todos, dice, que las primeras y brillantes victorias de los musulmanes dieron pié a algunos libros, que contenían verdades mezcladas con fábulas y que escritos en tiempos de las Cruzadas, fueron atribuídos por sus autores, a los historiadores antiguos, al-Wāqidī, Ibn Qutayba y quizá también a otros ; pero es menos conocido que también la historia de la época posterior fué tratada de ese modo y que así casi todo la historia musulmana, al avanzar el tiempo, se convirtió en una leyenda. Tenemos un ejemplo clarísimo de esto en la historia de Yūsuf b. Tāšufīn, sobre la que se han escrito libros, en los que, lo mismo que en los Pseudo-Wāqidīs, los hechos están mezclados con leyendas, las verdades con comentarios, y lo genuino con lo espúreo. Contienen narraciones maravillosas, ensueños, milagros, epístolas fingidas, versos adulterados, discursos y diálogos supuestos, que ofrecen todo el aparato de la antigua sabiduría oriental y se apoyan en la autoridad de testigos, que se dicen oculares y cuyos nombres se citan, pero que nunca han existido. Estos libros, cuyo estilo es pésimo y prolijo, hasta el tedio, fueron compuestos con la misma idea que los Pseudo-Wāqidīs, esto es, para excitar el ardor bélico de los musulmanes y para azuzar su odio contra los cristianos ; por lo cual las derrotas de estos y las victorias de aquéllos se exageran ridículamente ». Y a continuación analiza Dozy todas las supercherías y leyendas que se encuentran en la narraciones de *Ibn Jallikān*, del *Rawḍ al-miʿṭar* y de *al-Ḥulal al-mawšiyya*.

copia ninguna carta ni da cifras. Todos los promenores son verosímiles. Atribuye la victoria a que los cristianos, mal informados sobre el número de sus enemigos, cruzan a la carrera y pesadamente armados las tres millas que los separan de los musulmanes y al atacar fatigados, son rechazados y vencidos. Las pérdidas suyas son muy pequeñas. Los cristianos se retiran desordenados y dejan muertos — no da número — en el campo. Sometido a los Almorávides y obligado por su situación a no indisponerse con ellos, podía haber presentado el triunfo de Zalaca, como un gran éxito y sin embargo apenas lo considera como una moderada victoria sin trascendencia en sí misma (1).

Ibn Bassām, que, si no testigo presencial, es por lo menos contemporáneo de los sucesos, podía habernos dado una información de primera mano, pero como se preocupa principalmente del aspecto literario de los asuntos que trata, se limita en este caso a decirnos que Yūsuf tomó venganza cumplida de las victorias más resonantes de los cristianos y que curó al Islam moribundo en al-Andalus ; que al-Mu'tamid sufrió una herida en una mano y que su ejército fué puesto en fuga, pero que él resistió valientemente, mientras los demás reyes de taifas huían sin resistir. Y cita unos versos del poeta Ibn 'Ubāda, confirmando la herida de al-Mu'tamid que al parecer fué muy ligera, pues dice que ya se le había curado (2).

Otro contemporáneo, que podía darnos luz sobre la campaña, es el poeta Ibn al-Labbāna, fiel amigo de al-Mu'tamid, pero después de referir el episodio del judío, embajador de Alfonso, se limita a decirnos que, cuando Yūsuf cruzó por primera vez el Estrecho, tuvo lugar la célebre batalla de Zalaca (3).

La crónica que viene, después de estas tres fuentes coetáneas, es el *Rayḥān al-albāb*, obra escrita en 559 [1164] o sea, setenta y ocho años después de Zalaca y dedicada al Amīr al-Mu'minīn almohade, Yūsuf b.

(1) Ni siquiera menciona el nombre del lugar en que se peleó. Véase el comentario de Menéndez Pidal en *al-Andalus*, vol. IX, fasc. 1°, pág. 1°. Lévi-Provençal llega hasta afirmar que en les *Memorias* de 'Abd-Allāh, la batalla de Sagrajas no se presenta en absoluto como una victoria musulmana.

(2) *Loci*, I, pág. 49 del texto y 115 de la trad. latina. Aludiendo a ella improvisó unos versos dirigidos a un hijo pequeño que había dejado enfermo en Sevilla y con el que estaba muy encariñado. Se llamaba al-'Alā' y su prenombre era Abū Hāšim. Dice :

Mutaqarib — Abū Hāšim ! me han deshecho las espadas y cuán hermosa ha sido mi constancia en este infierno !

Me acordé de tu personita bajo la polvareda (del combate) y no me desvió tu recuerdo hacia la huída.

Hāšim significa el que rompe o deshace y del juego de palabras de ese verso, que lo mismo se puede traducir « me deshicieron » que « me deshiceron (mi ejército) » y de la simpatía que por al-Mu'tamid sintieron todos los cronistas árabes nació y creció la hipérbole de sus heridas y de su heróica resistencia.

(3) Al-Maqqarī, *Analectes*, II, 598 ; *Loci*, II, 231.

'Abd al-Mu'min, por el secretario cordobés Abū Muḥammad b. Ibrāhīm b. Jayra. Se trata de un libro de literatura, dividido en siete capítulos y solo en el último trata brevemente de los 'Abbadíes de Sevilla y por consiguiente de Zalaca. Alfonso sitia a al-Mu'tamid en Sevilla y tala el Ajarafe y ya aparece la primera misiva de al-Mu'tamid a Alfonso, en que, a propósito de esa tala, el autor se permite el modesto atrevimiento de recordar en el texto de la carta un versículo del Alcorán, que nadie cita más que él (1). Se equivoca al poner la ida de al-Mu'tamid a Marruecos antes de la primera venida de Yūsuf. Los demás reyes de taifas trataron de necio a al-Mu'tamid por dar este paso y él pronuncia la célebre frase del camellero y el porquero.

Trata de la batalla con la mayor moderación y brevedad y acoge el falso rumor de que Alfonso murió a poco de tristeza o de que lo mató su hijo. Como el autor hacía literatura y estaba aún reciente el derrumbamiento y condenación de los Almorávides, no tenía interés alguno en darnos un relato más circunstanciado de la campaña.

El *Kitāb al-iqtifā'*, escrito unos diez años más tarde o sea, por el 570 — 1170 — es una Historia Universal, obra de 'Abd al-Malik Ibn al-Kardabūs y ya en ella aparecen esbozadas buena parte de las leyendas que iban a florecer en el campo de Zalaca. El autor es un africano y como tal exalta a los Almorávides y rebaja y denigra a los musulmanes españoles con gran apasionamiento (2). Pinta a los reyes de taifas, como fátuos, cobardes y viciosos, que solo acuden a Yūsuf, cuando se ven perdidos y a cambio de que venga a luchar contra Alfonso, hace con manifiesta falsedad que se sometan espontáneamente a su autoridad y entren a formar parte de su reino. La fecha que da para la travesía de Yūsuf — 480 — está equivocada y dice que pasó con 12.000 jinetes, cifra algo subida, que los cronistas posteriores se encargarán de exagerar.

En él encontramos ya un láconico y orgulloso mensaje de Alfonso a Yūsuf, al que éste contesta con un verso de al-Mutanabbī, que luego todos

(1) Lo que habeis cortado de las palmeras o lo que habeis dejado en pié sobre sus raíces, ha sido por permiso de Dios y para afrentar a los libertinos. Sura 59, vers. 5.

(2) Nos presenta al señor de Albarracín, Ḥusām al-dawla, como un imbécil, que lleva grandes regalos a Alfonso, para que lo deje como gobernador en su nombre y que al corresponderle despectivamente con un mono, se vanagloria y lo toma como su Palladium. Ningún rey de taifas se atreve a enfrentarse con el más pequeño de los perros (capitanes) de Alfonso ; ante ochenta jinetes cristianos sin ningún renombre, cuatrocientos de los mejores soldados de Almería huyen sin atreverse a entablar combate y 3.000 jinetes al mando de un hijo de al-Mu'tamid son vencides , muertos o cautivados por 300 cristianos. *Loci*, II, pág. 20 y 25

repitieron con amplificaciones retóricas (1). Para dar más brillantez a la victoria, hace que Alfonso convoque a toda la cristiandad y que los ejércitos llegados de los más lejanos países, cubran los más extensos valles. Da ya a Yūsuf el titulo de Amir al-Mu'minīn, confundiéndolo con los califas almohades. En su afán incontenido de exaltar a los africanos y rebajar a los andaluces, hace que al consultar al-Mu'tamid el horóscopo con su astrolabio, sea tan nefasto para él, como afortunado para Yūsuf. Alfonso sorprende a al-Mu'tamid, contra lo afirmado luego por otros cronistas y no solo hace que la persecución se prolongue por diez y ocho millas, sino que, en su fobia andaluza, pone en boca de Yūsuf esta absurda frase : « dejadlos un poco hasta que perezcan, porque todos ellos son enemigos. » Cuando se cerciora de que la mayoría de los andaluces habían caído muertos o cautivos y de que los cristianos se habían alejado de su propio campamento, lo asalta y hace 10.000 bajas, acabando luego de derrotar a las tropas de Alfonso, que se habían dispersado en persecución de los andaluces. Alfonso, que llegó con 60.000 soldados, huye a Toledo, como una liebre, acompañado solo por trescientos hombres. Fecha equivocadamente la batalla el 10 de Raǰab de 481 y para justificar el que Yūsuf no sacase partido de su triunfo y avanzase contra Toledo, da como razón, la noticia que recibe de la muerte de su primógenito. Deja, según él, un destacamento de 3.000 Almorávides, gracias a los cuales el Oeste de al-Andalus goza de paz y unidad, mientras, en el Este, los cristianos arrasan con sus algaras las zonas de Zaragoza, Valencia, Denia, Játiva y Murcia.

Salta a la vista el poco crédito que puede merecer este autor, cegado por su partidismo y nada escrupuloso en justificarlo.

La fuente árabe que sigue en órden cronológico es el *Mu'ǰib* de 'Abd al-Waḥid al-Marrākušī, fechado en 621, — 1224 — o sea, casi siglo y medio posterior a la batalla. Su descripción, hecha en Oriente, libre de la presión almohade, es sencilla y está desprovista de fantasías propagandísticas o de trucos literarios. Por no disponer de libros de consulta y tener que fiarse de su memoria, perturbada, según él dice, por graves preocupaciones personales, incurre en crasos errores, que le hacen poner la campaña de Aledo, antes que la de Zalaca y fijar el encuentro en el 13 de Ramaḍān del 480. Yūsuf desembarca en Algeciras con 7.000 jinetes y gran número

(1) Loci de Abbadidis, *ibid.*

de peones ; al reunírsele todas las tropas andaluzas calcula su ejército en unos 20.000 hombres. Alfonso recluta a todos los combatientes de su reino, sin que se aluda para nada a tropas auxiliares extrañas. Se convino luchar el lunes, excluyendo no solo el viernes y el domingo, fiestas de musulmanes y cristianos, sino también el sábado, fiesta de los judíos, muy numerosos y necesarios en el ejército de Alfonso. Yūsuf está descuidado el viernes y sale a hacer la oración, pero al-Muʿtamid está alerta y no hay sorpresa ni derrota inicial de los andaluces. Sobreviene el choque y la tenacidad y el valor de los Almorávides logran la victoria. Se persigue a los fugitivos y Alfonso escapa con solo nueve compañeros. Ni cartas apócrifas ni milagros o ensueños tendenciosos, ni descripciones del terreno o de las peripecias de la batalla, ni cifras absurdas de combatientes se encuentran en la narración del *Muʿjib*.

Seis años posterior a la obra de al-Marrākušī es la Historia universal — *Kāmil al-Tawārīj* — del célebre Ibn al-Aṯīr, que llega hasta el año 628 — — 1231.

En ella se menciona por primera vez la noticia extraña de que Alfonso, después de apoderarse de Toledo, se niega a recibir mas parias, por querer solo ciudades y castillos. Al-Muʿtamid mata, no solo al judío, embajador de Alfonso, sino también a toda su escolta de quinientos caballeros. Según él, son los jeques de Córdoba los que plantean la cuestión de llamar en su ayuda a los árabes de Ifrīqiya o a los Almóravides. Alude a las cartas cruzadas entre Alfonso y Yūsuf, pero no da su texto. A continuación, es el primero en insertar la leyenda del sueño del elefante y el tambor (1). Pone el campamento de Alfonso a 18 millas del de Yūsuf ; hace que éste desconfíe de al-Muʿtamid y lo coloca en la vanguardia, al pié de un monte, tras el cual se ocultan los Almorávides, mientras Alfonso se apoya en la falda de otro monte frontero, falseando así totalmente la topografía del campo de batalla. Alfonso propone que se combata el lunes, por haber llegado fatigado, pero ataca el viernes, al amanecer, y está a punto de derrotar a todos sus enemigos, — no a los andaluces solamente.

Entonces Yūsuf ataca el campamento de Alfonso y cogidos los cristianos entre los Almorávides y los Andaluces, son derrotados y acuchillados en

(1) Según hemos visto antes, el empleo del vocablo *nuqayra* — de uso oriental — en vez de ṭabl-atabel usado en Occidente, demuestra que la leyenda se fraguó en Oriente y lo confirma el ser el oriental, Ibn al-Aṯīr, el primero en difundirla.

la huída. Los montones de cabezas sirven a los almuédanos de alminares para llamar a la oración, hasta que se descomponen y las queman. Fecha mal el encuentro en la primera decena de Ramaḍān del 489. Al-Muʿtamid recibe varias heridas en la cara. Alfonso vuelve a su país con trescientos jinetes y Yūsuf va a Algeciras y de allí a Ceuta y Marrākuš. Nada dice sobre los motivos de su precipitado regreso. Tres nuevas escenas añade Ibn al-Aṯīr al drama de Zalaca ; el asesinato de toda la escolta del embajador judío, el sueño del elefante y el despliegue de las fuerzas combatientes al pié y detrás de dos montes, que solo existen en su imaginación.

Y llegamos ya a la relación más extensa sobre Zalaca, redactada dos siglos después de la batalla por Muḥammad b. ʿAbd al-Munʿim en el *Kitāb al-Rawḍ al-miʿṭār* (1).

Nuevas leyendas y nuevos elementos decorativos vienen demostrar que no en vano han pasado dos siglos, durante los cuales la imaginación musulmana ha seguido trabajando sobre el mismo tema. El *Rawḍ al-miʿṭār* comienza por afirmar que la batalla se dió en una llanura — la de Zalaca — y para nada menciona los montes que en ella coloca Ibn al-Aṯīr. Da la fecha exacta del combate y acepta el episodio del asesinato del embajador judío, introducido por Ibn al-Labbāna y ampliado por Ibn al-Aṯīr, pero inventa otros antecedentes muy distintos para justificarlo. El primero es el retraso en el pago de las parias, por haber agotado al-Muʿtamid todos sus recursos en la guerra contra Ibn Ṣumādiḥ, rey de Almería ; el segundo, tan infantil que mueve a risa, es el antojo de la reina Constanza por ir a dar a luz en la mezquita de Córdoba e instalarse entretanto en Madina al-Zahrā'. La variante en la muerte del judío es que lo mata personalmente al-Muʿtamid, aplástándole el cráneo con un tintero. La expedición de castigo, que con este motivo emprende Alfonso contra Sevilla, da ocasión al *Rawḍ al-miʿṭār*, para ejercitar su ingenio en los conceptuosos mensajes de los abanicos y las moscas, cruzados entre al-Muʿtamid y Alfonso. A la célebre frase del camellero y del porquero, con que responde el rey de Sevilla a las críticas de los demás reyes de taifas, por su arriesgada decisión en llamar a los Almorávides, añade el *Rawḍ al-miʿṭār* una piadosa disquisición, con la que al-Muʿtamid prueba ser esta la única solución segura para agradar a Dios. El desembarco en Algeciras y el encuentro

(1) Editado parcialmente por Lévi-Provençal con el título de *La Péninsule Ibérique au moyen âge d'après le Kitab ar-Rawḍ al-miʿṭār*, Leyden, 1938.

con al-Mu'tamid son descritos con bastantes pormenores, que nada tienen de inverosímiles, pero que tratándose de un autor tan poco escrupuloso, no podemos dar por ciertos. Su afán de hacer gala de sabiduría filosófica, le lleva a dictar un mensaje orgulloso de Alfonso para al-Mu'tamid y a que el rey cristiano justifique abiertamente ante sus familiares la audacia que le lleva a penetrar en territorio enemigo. Hace que, sin motivo plausible, deje en los puertos de la sierra el grueso de sus tropas y que avance solamente con un cuerpo de sus mejores soldados.

Después de referir el sueño del elefante con todos sus pormenores, nos pinta a al-Mu'tamid guardando con puestos de vigilancia todos los accesos del campo almorávide, para librarlo de las emboscadas de Alfonso. Yūsuf escribe a Alfonso, invitándole a convertirse al Islam o someterse a tributo o aceptar el combate y cuando el rey indignado despliega sus tropas y Yūsuf hace lo mismo, Alfonso, intimidado, se retira [1] y propone combatir el sábado. Yūsuf acepta, pero al-Mu'tamid hace que todo el mundo esté preparado para luchar el viernes por la mañana. Por si no estuviesen bastante prevenidos con esto, el Profeta se lo advierte en sueños al jurista Aḥmad b. Rumayla ; éste se lo comunica a al-Mu'tamid y al-Mu'tamid a Yūsuf, así que no hay lugar a sorpresa en absoluto. A mayor abundamiento, los espías, que al-Mu'tamid tenía en el campo cristiano, oyen a Alfonso dar las últimas órdenes, de modo que el primer ataque se dirija contra al-Mu'tamid y se lo comunican a éste con la propias palabras y razones de Alfonso.

Y pasa el autor a dar curso a la batalla con una estrategia exclusivamente suya. Al-Mu'tamid por medio de su secretario, Ibn al-Qaṣīra, informa a Yūsuf, que va a ser atacado y le pide que le auxilie, llegado el caso [2]. Yūsuf se lo promete y envía un destacamento que asalte el campamento cristiano, mientras Alfonso está ocupado con al-Mu'tamid. Los cristianos en masa atacan al rey de Sevilla, que hace prodigios de valor ; recibe una herida, que le cruza el cráneo hasta las sienes, otra en la mano derecha y una lanzada en el costado ; le matan su caballo y luego otro y hasta un tercero ; él sigue impertérrito, repartiendo golpes a diestro y siniestro.

(1) El *Rawḍ al-mi'ṭār*, es el único en afirmarlo.

(2) Unos cronistas hacen que solo envíe a Ibn Qaṣīra, cuando se ve derrotado por los cristianos y otros lo refuerzan antes del combate con el contingente almorávide de Ibn 'Ā'yša que a su vez, según unos, restablece la situación comprometida por la huída de los Andaluces y según otros, como el autor de la falsa carta de Yūsuf, es a su vez derrotado y los cristianos saquean su campamento.

Yūsuf y sus saharianos se retrasaban, pero al fin llega un general almorávide en su socorro, Dāwūd b. ʿĀ'yša, con cuya venida pudo respirar al-Muʿtamid.

Luego acude Yūsuf, y Alfonso al verlo, envía contra él su guardia personal — *schola* — formada por sus más aguerridos soldados y que había reservado para este momento crítico y decisivo. Yūsuf la ataca con todas sus fuerzas y la obliga a retroceder hasta su punto de partida. Entretanto los contingentes andaluces se rehacen y la lucha continúa encarnizada, hasta que al fin, unidos al-Muʿtamid y Yūsuf dan la carga final de la victoria y ponen en fuga a Alfonso, que había recibido una lanzada en la rodilla y que se refugia en una colina con 500 caballeros, todos heridos. Nuestro autor, absorto en las peripecias de la encarnizada batalla, se olvida del campamento de Alfonso, que en el primer momento mandó asaltar, y hace que el éxito se deba exclusivamente al empuje y valor de los musulmanes en un encuentro frontal.

Conseguida la victoria, al-Muʿtamid, a quien felicita Yūsuf por su heroísmo, quiere perseguir al enemigo derrotado (1) y aniquilarlo, antes de acabar el día, pues contra la versión de otros cronistas que prolongan la lucha hasta la noche, nuestro autor a pesar de recargar su dureza, la hace terminar con tiempo para perseguir a los cristianos y cortarles la retirada. Pero Yūsuf se opone terminantemente y con esta ocasión *al-Rawḍ al-miʿṭār*, pone en boca de ambos las razones que podían tener para obrar así (2). Como complemento de ello se nos da el primer texto de la carta de al-Muʿtamid, que envió aquella misma tarde por medio de una paloma mensajera a Sevilla ; su fecha es el viernes 20 de Raǰab, cuando antes se nos dijo que la batalla tuvo lugar el 12.

Salta a la vista cuanto ha crecido la maraña de leyendas y episodios al cabo de dos siglos y medio y como ha evolucionado la descripción de las incidencias de la batalla. Al sueño del elefante, introducido por los orien-

(1) A pesar de las gravísimas heridas que este cronista le hace sufrir.

(2) Yūsuf se excusó diciendo, « si lo perseguimos hoy, encontrará en su camino a nuestros compañeros derrotados y los aniquilará ». Mal podía Alfonso retirarse con su ejército y menos aún acometer y exterminar a los andaluces fugitivos, ya que según este autor habían sido muertos todos sus soldados y solo le quedaban unos pocos hombres heridos, cuando se retiró hacia Toledo. Por otra parte, es lo lógico que los musulmanes derrotados en la primera fase del encuentro, huyesen hacia Badajoz y que Alfonso al perder la batalla y retirarse, se encaminase en dirección contraria, hacia Coria, según algunas fuentes o hacia Toledo según otras, pero estas contradicciones se le pasan desapercibidas a nuestro cronista en su afán de hacer literatura. Al-Bakrī, contemporáneo de Yūsuf, dice sencillamente — pág. 166 —, que los Almorávides no persiguen al que huye.

tales con Ibn al-Aṯīr, añade el *Rawḍ al-mi'ṭār* el de Ibn Rumayla y la anécdota de la reina Constanza. Son puros escarceos literarios los diálogos y mensajes con que adorna la expedición de Alfonso a Sevilla, así como la decisión escenificada de al-Mu'tamid, para llamar a los Almorávides, y el plan cristiano de campaña. Hace de al-Mu'tamid, tan glorificado por poetas y literatos, un héroe que ni con el bálsamo de Fierabrás hubiera podido soportar tantas heridas y sentirse aún con arrestos para perseguir al enemigo fugitivo. El curso que da a las incidencias del combate es exclusivamente suyo, sobre todo la intervención a pié y la derrota de la *schola*, o guardia personal de Alfonso y el razonamiento en pro y en contra de la persecución a los vencidos. El *Kitāb al-iqtifā'*, era hasta ahora el único en justificar el rápido regreso de Yūsuf, a Marruecos, por la muerte súbita de su primogénito, pero el *Rawḍ al-mi'ṭār* no solo no le sigue o se calla, como los demás cronistas anteriores, sino que da otra razón muy diferente, aunque poco explícita. Dice textualmente : « cuando Yūsuf dió fin a la batalla el viernes, le llegaron repetidas noticias procedentes de las naves y no tuvo más remedio que apresurar su regreso » (1). Parece referirse a la escuadra y barcos de transporte que tendría en Algeciras o si acaso en Ceuta, sin que podamos saber lo ocurrido, caso de que la noticia no sea otro recurso fácil para explicar porqué no se sacaron más frutos de una victoria tan resonante como la descrita.

El *Rawḍ al-Qirṭās*, escrito también dos siglos y medio después de la batalla, sigue el mismo sistema de bordar sobre el cañamazo de algunos datos históricos fundamentales el tapiz de sus invenciones y juegos literarios.

Para justificar la llamada de los Almorávides, hace que Alfonso con un ejército innumerable vaya sitiando las ciudades de al-Andalus una tras otra y cita las palabras que dijo Alfonso al llegar a Tarifa y al rechazar la oferta de al-Musta'īn en Zaragoza, así como lo dicho por Yūsuf al recibir la visita de al-Mu'tamid o al cruzar el Estrecho. Es pura invención el que al salir Yūsuf de Algeciras, enviase delante a Ibn-'Ā'yša con diez mil caballos y que a estos ya les habían precedido todos los reyes de taifas a las órdenes de al-Mu'tamid : así como que el campamento que abandonaba al-Mu'tamid en una jornada, lo ocupaba luego Yūsuf con sus Almorávides. Desconoce la topografía de Zalaca y por eso afirma que al-Mu'tamid y

(1) *Ibid.*, pág. 94 del texto y 116 de la trad.

Yūsuf acamparon, separados por una colina, para así amedrantar al enemigo, y que entre ellos y los cristianos se interponía el río de Badajoz, — el Guadiana — del cual unos y otros bebían.

He aquí su descripción de la batalla. Se conviene luchar el lunes, pero, a pesar de ello, no hay sorpresa por estar tanto los andaluces como los Almorávides perfectamente preparados. Alfonso divide su ejército en dos cuerpos, uno mandado por él, que se dirige contra Yūsuf, pero que se encuentra con el destacamento de Ibn 'Ā'yša, enviado para reforzar a los andaluces y otro mandado por Alvar Fañez y el rey de Aragón, Ibn Radmir, que ataca a al-Mu'tamid. Ibn 'Ā'yša y al-Mu'tamid resisten, pero al ser derrotadas sus tropas, Yūsuf los socorre con un contingente más numeroso de Magribíes a las órdenes de Sīr b. Abī Bakr y él con los Almoravides asalta el campamento cristiano. Alfonso se vuelve contra Yūsuf y la batalla es de un encarnizamiento inaudito. Sabe el *Rawḍ al-Qirṭās* que Yūsuf, caballero en una yegua, recorría las filas de sus soldados y conoce las palabras con que los excitaba al ataque, así como la arenga de al-Mu'tamid a los suyos. Hace que la batalla dure hasta la puesta del sol ; Alfonso huye, entonces, derrotado y sin camino con quinientos caballeros — pero no se refugia en la consabida colina — y los musulmanes los persiguen, devorándolos, como una bandada de palomas devora un poco de grano.

De los 80.000 jinetes y 200.000 peones cristianos, no se salvan más que cien caballeros con Alfonso. Sufren el martirio 3.000 musulmanes — dato nuevo —. Se cortan las cabezas de los cristianos y el *Rawḍ al-Qirṭās*, en vez de amontonarlas como otros cronistas, prefiere enviarlas por miles a las distintas capitales de al-Andalus y de al-Magrib.

Añade que Yūsuf escribió una carta oficial, dando cuenta de la victoria y no puede resistir a la tentación de darnos su texto. Aprovecha los datos que nos ha ofrecido en su relato, pero con algunas variantes ; afirma que los musulmanes tomaron la ofensiva, suprime la derrota de los Andaluces y del contingente de Ibn 'Ā'yša y asegura que Alfonso en vez de huir perseguido y sin camino, se salva en una montaña próxima, desde donde contempla el incendio y saqueo de su campamento (1).

Como comentario al valor de esta narración, me basta repetir lo que decía en el prólogo de mi traducción, pág x. « Para las épocas almorávide

(1) Mi trad., págs. 149 a 154.

y almohade es el *Rawḍ al-Qirṭās* una de las fuentes menos dignas de crédito. Su alejamiento de los sucesos que refiere, su ignorancia de las leyes y costumbres creadas por aquellos dos grandes movimientos político-religiosos, su facilidad en dar acogida a las más desaforadas leyendas y hasta lo corrompido de su texto, hacen que todos sus juicios se deban recibir con una gran desconfianza. Dozy llega a afirmar que para la época de que se trata — siglos X y XI — es, sin duda, el autor peor informado de todos los que poseemos.

Ibn Jallikān que acaba su obra *Wafayāt al-aʿyān* en 672 — 1274 — añade en su biografía de Yūsuf nuevos elementos fantásticos a su versión (1). Nos asegura en primer lugar con toda seriedad que Yūsuf mandó transportar a al-Andalus camellos en tanta cantidad que les era estrecha la Península y sus mugidos se elevaban hasta lo alto del cielo. La gente de la Península no había visto nunca camellos — *sic* — y sus caballos se desbocaban al verlos y al oirlos mugir. Yūsuf rodeó con ellos su ejército, y los hizo asistir a sus batallas y los caballos de los francos huían desbocados ante ellos (2).

Ataca Alfonso a los andaluces por sorpresa ; tiembla la tierra y la gente, sin caudillo ni preparación, es sorprendida por la caballería cristiana, que desbarata todo lo que se le pone por delante, y deja el campo tras sí, sembrado de cadáveres. Al-Muʿtamid es herido y los demás reyes de taifas huyen vergonzosamente. Yūsuf, a quien Alfonso creía haber derrotado, monta entonces a caballo y con lo mejor de sus tropas asalta el campamento cristiano, mientras los tambores redoblan, las trompetas resuenan y el eco hace temblar las montañas. Vuelven los cristianos a su campamento y lo atacan, expulsando a Yūsuf, que en una nueva carga los desaloja de él a su vez. Se suceden los ataques y contraataques en torno al campamento, hasta que Yūsuf hace apearse a su guardia negra, que en número de cerca de 4.000 entran en la pelea con adargas de lamṭ, espadas indias

(1) Los toma de Abū-l-Ḥajjāj Yūsuf b. Muḥammad, al-Anṣārī, de Baeza, que murió en Túnez el año 653, — 1255 — y escribió una obra *Tadkirat al-ʿāqil wa tanbīh al-gāfil*, en que copia a Ibn al-Ṣayrafī. Cita también pasajes de la vida de Yūsuf b. Tāšufīn, *al-Mugrib an sīrat malik al-Magrib*, escrito en Mosul en 579 por un autor anónimo, a quién copia a su vez el *Rawḍ al-miʿṭār*.

(2) *Wafayāt al-aʿyān*, edic. El Cairo, I, 682 ; al-Maqqarī, *Analectes*, II, 680. Almanzor tenía aparcados en el distrito de Tudmir-Murcia-unos 4.000 camellos que empleaba para el transporte de su impedimenta, *Kitāb Aʿmāl al-aʿ lām*, edic. Lévi-Provençal, pág. 116. En la batalla de Cotanda se cogieron dos mil camellos a los Musulmanes. Durante el sitio de Oreja-Aurelia — en 1139, los gobernadores de Córdoba y Sevilla organizaron una expedición de socorro, llevando « magnas turbas camelorum oneratorum farina et omnibus escis. *Chron. Imperatoris*, II, 339, de mi edición.

y lanzas de Jaṭṭ, hiriendo a los caballos, alanceando a los jinetes y disparando sus flechas. Se arrimó a Alfonso un negro, que había agotado sus jabalinas, y — el rey — intentó herirlo con su espada, pero se pegó a él el negro, le cogió las riendas, desenvainó un puñal que llevaba al cinto y se lo clavó en el muslo, rompiéndole los anillos de la loriga y cosiéndole el muslo a la silla. Era ya al atardecer, cuando cargaron por última vez los musulmanes y arrojaron definitivamente a Alfonso de su campamento, logrando la victoria. Acuchillaron a los fugitivos, que se refugiaron en una colina, rodeados por la caballería musulmana y solo pudieron salvarse amparados por las tinieblas de la noche.

Ibn ʿIḏārī, el autor del *Bayān al-Muġrib*, que escribe al fin del siglo séptimo de la Héjira — acaba en 1299 — debió tratar extensamente de la batalla de Zalaca, en la parte tercera de su obra, cuyo manuscrito no se ha encontrado aún completo ; en la parte cuarta, al tratar de los Almohades habla incidentalmente de la batalla de Zalaca comparándola con la de Alarcos, y da algunos pormenores nuevos. Dice que los más castigados fueron los andaluces, porque la lucha giró en torno a ellos, desde el alba hasta comenzar a declinar el sol. Los Almorávides temieron mezclarse con los andaluces por ciertas frases que se les dirigieron a propósito de al-Muʿtamid y acamparon a unas dos millas de ellos. Alfonso se dirige de noche contra el campamento de al-Muʿtamid y la muerte cae sobre los musulmanes hasta media mañana. Yūsuf no se mueve de su campamento hasta que al-Muʿtamid le envia a su secretario Abū Bakr b. al-Qaṣīra para darle a conocer la perdición de los musulmanes. Entonces se dirige Yūsuf al campamento de Alfonso y le prende fuego, matando a todos los que se encontraban en él. Vuelve grupas Alfonso y revive al-Muʿtamid, que estaba acribillado de heridas. Alfonso queda encerrado como en un anillo y la espada se ceba en los cristianos hasta caer la noche. Se dice que su número era de 60.000 entre jinetes y peones. Da la fecha exacta, viernes 12 de Raǧab, aunque equivoca el año, 477 por 479, pero se ve que es un mero error del copista, pues habla a continuación de que Toledo se tomó antes de la batalla, el año 478. Alfonso huye con solo trece caballeros. Afirma por fin que en Zalaca se repartieron las pérdidas entre ambos bandos y que se enturbió la claridad del triunfo. Observación muy importante y que habrá que aplicar solo a la primera fase de la batalla, hasta que se desarrolla la maniobra clásica del envolvimiento por las alas. La compara con Alarcos

y a pesar de reconocer que en ésta la lucha fué muy dura, asegura que fué mucho más brillante y completa que la de Zalaca e hizo olvidar todas las victorias anteriores.

Su exposición de la batalla tiene poco de inverosímil y no incurre en más exageraciones que la del ataque cristiano de noche y la de no salvarse más que trece jinetes con Alfonso. La cifra de 60.000 combatientes enemigos — aunque excesiva — es mucho menos absurda que las dadas por los historiadores de su época. Hace acampar a los Almorávides a dos millas de los andaluces y da por razón lo que no ocurrió, sino mucho después, o sea, la desconfianza almorávide y las críticas y murmuraciones de los reyes de taifas. Confirma claramente que la derrota de Alfonso se debió al movimiento envolvente del ejército musulmán y lo que es más importante, es el único autor árabe en reconocer que las pérdidas se repartieron entre ambos beligerantes y que estuvo turbia la claridad de la victoria almorávide.

El *Ḥulal al-mawšiyya*, redactado cincuenta y cinco años después que el *Rawḍ al Qirṭās*, o sea en 1381, y por lo tanto tres siglos después de la batalla, es la última fuente árabe importante, que vamos a enjuiciar ; en ella encontraremos reunidos y agravados todos los desafueros con que hemos tropezado en los cronistas anteriores.

Comienza diciéndonos que en 474 — 11 de junio 1081 a 31 de mayo 1082 — ya fué una embajada a pedir auxilio a Yūsuf y como uno de los reyes que la enviaban era Ibn al-Afṭas, de Badajoz, nos da el texto de dos cartas suyas ; una que con anterioridad había enviado a Alfonso, negándose a pagarle las parias y otra a Yūsuf pidiéndole ayuda y hablándole de la pérdida de Coria, que ocurrió en septiembre de 1079. Las dos cartas no son más que un zurcido de frases altisonantes y embrolladas, indignas de su época y de la pluma de un rey tan erudito como Ibn al-Afṭas.

La petición que ya, según otros cronistas, hacía Alfonso a al-Mu'tamid de mas territorios, la acompaña *al-Ḥulal*, con otra carta *ejusdem furfuris* ; a la que al-Mu'tamid contesta de su puño y letra en verso y en prosa pésimos, llamando a Alfonso, hijo de Sancho, para no citar otros dislates. Al tratar del episodio del embajador judío y de la expedición a Tarifa, nos vuelve a dar el texto de la carta-desafío que Alfonso envía a Yūsuf y la contestación de éste con la cita del consabido verso de al-Mutanabbī. Al aconsejarse al-Mu'tamid con sus cortesanos y con su hijo al-Rašīd sobre

el llamamiento a Yūsuf, nos da todo el diálogo que sostuvieron, así como las dos cartas que inmediatamente envía a Yūsuf, una redactada por él y otra por su secretario, tan plúmbea la una como la otra. Siguen los diálogos de Yūsuf con sus jeques y con sus secretarios y la carta de contestación a al-Mu'tamid

En el sueño del elefante da su versión con variantes propias y cifra el ejército cristiano en 80.000 jinetes, de los cuales 40.000 estaban acorazados, y el musulmán en 48.000, mitad Andaluces y mitad Almorávides. Nos copia parte de la carta que, una vez llegado a Zalaca, dirigió Yūsuf a Alfonso y de las frases que, indignado con su lectura, pronunció Alfonso. A continuación nos ofrece el mensaje en que este propone el lunes para el combate y al tomar de Ibn Qardabūs el horóscopo sacado en favor de Yūsuf, lo redondea con un comentario de al-Mu'tamid en prosa y verso. El día del encuentro, hace subir a Alfonso con sus capitanes a una colina imaginaria, para revistar orgulloso sus tropas, introduce el episodio de la deserción de su primo García, que nadie más que *al-Ḥulal* conoce (1) y ordena a su guisa las tropas musulmanas ; al-Mu'tamid en el centro, Ibn al-Afṭas en el ala derecha, la gente de Levante a la izquierda y el resto de los andaluces en la zaga. Los Almorávides y la gente de al-Maġrib quedan emboscados, para salir por todas partes durante el combate. Al ser derrotado al-Mu'tamid, Yūsuf asalta el campamento cristiano y al acudir Alfonso para rescatarlo, se traba una pelea encarnizada en la que Alfonso apea a sus caballeros, a su guardia y a sus esclavos y se inicia la derrota cristiana. Es herido Alfonso con un puñal curvo, que él confunde con una hoz, según lo sabe *al-Ḥulal* y no hay persecución por prohibirla Yūsuf con un argumento absurdo (2). Mata en esta batalla a 300.000 cristianos (3).

(1) Cuando más confiado pasaba Alfonso revista a sus tropas, antes del encuentro, le dijo a su primo García : « este día será nuestro ; venceremos a los musulmanes. — Si la suerte te acompaña » — le contestó García ; « me acompañe o no », replicó Alfonso. A lo cual su primo, ofendido sin duda por tanta soberbia, añadió, « no asistiré hoy contigo a este encuentro » y se retiró con sus hombres, que eran mil caballeros. Después de inventar este incongruente diálogo con el imaginario primo, afirma *al-Ḥulal*, seriamente, que todo el ejército cristiano pereció y no se salvaron sino los compañeros de García, el que se retiró sin combatir, reduciéndolos a 400, cuando poco antes decía que eran mil.

(2) Según *al-Ḥulal*, Yūsuf dijo : « el perro si es acosado, no hay duda que morderá » y dió otra razón aún más incoherente que la del *Rawḍ al-mi'ṭār* : « Dios ha salvado a los musulmanes de sus daños, que no han sido muchos, sino muy pocos, pero si nos lanzamos sobre ellos, resistirán con la mayor energía, así que dejadlos » !!! y a continuación se atreve a afirmar que murieron en la batalla 300.000 cristianos, sin acordarse de dejar ninguno para esa absurda y peligrosa resistencia de que hablaba antes.

(3) Y como ha leído que los Almorávides eran tan formidables guerreros, que en las batallas, de un tajo partían en dos a un jinete o enhebraban sus riñones de una lanzada — veáse *Analectes* de al-Maqqarī, I, 674, — lo da por hecho en esta batalla y hasta cita quién lo vió.

Da por fin el boletín que al-Mu'tamid envía a Sevilla para su hijo al-Rašīd ([1]) con una paloma mensajera, al atardecer del día de la batalla y la carta oficial, que luego manda a todos sus estados. Nada menos que nueve cartas oficiales, más el texto de varios diálogos, comentarios personales y mensajes nos da este tardío autor con una seriedad pasmosa. Aprovecha las leyendas y fantasías de sus predecesores y las adoba con variantes y aderezos de su propio caletre, hasta completar el falso cuadro, por varias manos esbozado, de una batalla, en que son tantos los documentos alegados, los episodios de la lucha, las consideraciones filosóficas y los juicios tendenciosos y tan pocos y tan oscurecidos los datos reales que nos permitan entrever la verdadera perspectiva de los hechos para tratar de apreciarlos en su justo valor.

Ibn Jaldūn, que escribe su *Kitāb al 'ibar* hacia 776 [1375-76] y que conoce casi todas las fuentes que hemos examinado hasta aquí, es tan sensato, como siempre, al enjuiciar este acontecimiento, pero incurre en varios errores y es aún más lacónico que el mismo 'Abd Allāh, rey de Granada. Indudablemente como escribía bajo la autoridad de los almohades ḥafṣíes de Túnez, no quiso herir su susceptibilidad exagerando, ni aun encomiando la victoria de sus enemigos los Almorávides. Hace a al-Mu'tamid pasar el mar, antes de la primera venida de Yūsuf, y dice que se lo encontró en Fez, concentrando ya sus tropas para la travesía. Fecha en 479 la ocupación de Algeciras y aplaza dos años la batalla hasta el 481 [1088]. He aquí sus cortas palabras : « cruzó el mar, desembarcó en Algeciras y le recibieron al-Mu'tamid e Ibn al-Afṭas. Reunió Alfonso a los pueblos cristianos en Castilla y se encontró con los Almorávides en Zalaca ; los musulmanes tuvieron contra él un día célebre. Luego se volvió a Marrākuš y dejó un cuerpo de tropas en Sevilla. »

Hasta aquí solo nos hemos ocupado de las fuentes árabes, que nos han ofrecido un material más abundante que valioso sobre esta campaña.

(1) Como era de suponer, los reyes de taifas y el mismo Yūsuf comunicaron a sus súbditos en cartas oficiales la victoria lograda. Ningún texto auténtico de ella se ha conservado, pero tenemos tres redacciones de la de al-Mu'tamid a su hijo al-Rašīd y a los sevillanos. La del *Ḥulal* es la más corta, solo dos líneas escritas la noche misma de la batalla. El *Rawḍ al-mi'ṭār*, da otra más larga, con un texto muy diferente, fechada en el campamento a los ocho días, el 20 de Rajab — 31 de octubre —. Ibn al-Jaṭīb, por su parte, vuelve a coger el tema y suponiendo que la persecución y el saqueo duraron toda la noche, redacta otra carta aún más larga, fechada el día siguiente de la batalla y deja plena libertad a su pluma para redactarla con los trazos efectistas, que su imaginación y las leyendas llegadas hasta él le dictan.

No puede ser más vivo el contraste que con esa riqueza de narraciones árabes ofrece la sequedad y pobreza de las fuentes cristianas. Los cronistas latinos se limitan a dar lacónicamente la fecha y el lugar de la derrota, sin ningún pormenor o comentario (1). El *Cronicón Lusitano*, es el único que consagra una pequeña noticia a la batalla y la expone y comenta a su modo. Por ser el informador cristiano más próximo a los sucesos, voy a traducirlo literalmente :

El rey don Alfonso tuvo una gran batalla con el rey de los sarracenos, Yūsuf, ante la ciudad de Badajoz, en el sitio que se llama Sacralias, donde concurrieron unánimemente con nuestro rey cristianos de las partes de los Alpes y muchos franceses le asistieron con su auxilio, pero por la oposición del diablo, un gran temor invadió a muchos de los nuestros y huyeron muchos miles de ellos, sin que nadie los persiguiese. El rey, ignorante de su fuga, entró confiadamente en la batalla, a la que asistían todos los sarracenos de toda España armados. Yūsuf b. Tāšufīn había hecho pasar consigo a muchos miles de bárbaros del otro lado del Estrecho. Lucharon, pues, el rey D. Alfonso y los que habían quedado con él, hasta la noche y ninguno podía resistir de momento su ataque, pero los sarracenos cerrando sus filas — concludentes se — mataban a multitud de cristianos. Entretanto el rey invadió el castillo y las líneas de los sarracenos y matándolos y dispersándolos, los arrojó por un lado y por otro, hasta llegar al lugar en que estaba clavada la tienda del rey Yūsuf, cercada por una gran valla y cuando el rey la atacaba briosamente e insistía con gran fuerza en asaltarla, uno de los suyos llegó a avisarle : « sabrás, mi señor rey, que mientras tú luchas aquí, las celadas de los sarracenos invaden tu campamento. » Oído lo cual y aceptando el consejo de los suyos, el rey dejó al rey de los moros y se apartó de su tienda. Acudió, por tanto, presuroso con los que estaban con él, contra los sarracenos que habían invalido su campamento y matando a muchos de ellos, los arrojó de él. Pero allí murieron muchos cristianos ; los que habían quedado se reunieron con su rey. Y como Alfonso, herido de lanza, tuviese gran sed por la hemorragia de la herida, le propinaron vino en vez de agua, porque ésta no la encontraban, y sufriendo un

(1) *El Cronicón Burguense* dice : Era MCXXIV ; fuit la de Badajoz. Los *Anales Complutenses* ; In era MCXXIV die sexta, feria, scilicet, X Kalendas novembris, die sanctorum Servandi et Germani fuit illa arrancada in Badalozio ; id est Sacralias, et fuit ruptus rex domnus Aldefonsus. Los *Annales Compostellani* : Era MCXXIV ; fuit illa de Badajoz y finalmente los *Anales Toledanos* ; arrancaron moros al rey D. Alfonso en Zagalla, era MCXXIV.

síncope, volvió con los que estaban a su lado, a Coria. Los sarracenos también se volvieron cada uno a su lugar [1].

Es curioso que el único relato histórico cristiano de que ahora disponemos, se parezca tanto en su partidismo, sus exageraciones y sus fantasías a las descripciones mas contaminadas de leyenda, que hemos encontrado en cronistas tan poco escrupulosos como el *Rawḍ al-mi'ṭār* o el *Ḥulal al-mawšiyya.*

Es en extremo inverosímil, que, dada la sorpresa de la invasión almorávide y la rapidez con que Alfonso, levantando el cerco de Zaragoza y allegando a toda prisa los refuerzos de Alvar Fáñez y de los Aragoneses, tuviese tiempo para convocar y recibir cruzados ultramontanos. El que muchos miles de cristianos huyesen atemorizados sin luchar y lo que es más, sin que Alfonso se enterara, es un recurso para explicar y justificar la derrota, que hace muy bien juego con la retirada de García y sus soldados, ideada por *al-Ḥulal al-mawšiyya.* Alfonso lucha hasta la noche, asalta el castillo — *sic* — de los sarracenos y nuestro autor lo lleva hasta la tienda de Yūsuf. Al saber que su campamento había sido tomado, corre a recobrarlo, desaloja a los enemigos, matando a muchos y cuando ya parecía que iba a entonar el Te Deum de la victoria, confiesa que allí murieron muchos cristianos y se inicia la derrota. Exclusivo suyo es el dato de que Alfonso, herido, sufriera un síncope por beber vino a falta de agua.

La versión del *Cronicón Lusitano,* es la seguida por la *Primera Crónica General* en todos sus pormenores ; encarnizamiento de la lucha ; facienda muy grand et muy ferida ; huída de muchos, — que fuxieron, non los segundando ninguno. Alfonso mantuvo la batalla — fasta la noche ; movió a los moros daquel lugar et fuelos leuando fasta las tiendas de Yūsuf, que estauan bien cercadas de carcaua. Derrotado y herido el rey se retira a Coria, pero la *Crónica General* se abstiene discretamente de mencionar el síncope del rey por beber vino en vez de agua. Y acaba como el *Lusitano,* asegurando que — los moros otrossi fueronse dalli malparados cada uno a sus lugares [2].

(1) *España Sagrada,* XIV, pág. 418.

(2) Edic. MENÉNDEZ PIDAL, I, 558. El ms. E. I. llega hasta negar la derrota cristiana y añade ; tomóles la noche e partieronse de lidiar que nin fueron vençudos los unos nin los otros. Otro día mannana... tanto fincauan escarmentados todos los de la una parte et de la otra... que ningunos non acordaron de tornar de cabo a la batalla. *Ibid.,* nota.

Estudiadas y cotejadas así todas las fuentes, hasta ahora conocidas, hay que tratar de reducir a sus justas proporciones el panorama de la batalla de Zalaca y de suprimir en él la escenificación con que cada cronista tardío se permite desfigurarlo.

Como las fuentes árabes han fantaseado tanto la topografía de Zalaca — Sagrajas — y como las crónicas latinas nada dicen sobre ella, me pareció necesario visitar y recorrer el campo de batalla. Seybold ha ofrecido unas ligeras sugestiones sobre su localización en su trabajo « *Die Geographische Lage von Zallaqa — Sacralias — (1086) und Alarcos* » (1195). Después de quejarse por el descuido y la vaguedad con que se han localizado los campos de batalla mas famosos de la Reconquista, se limita a citar lo que dice el cronista extremeño Martínez y Martínez en su *Historia del Reino de Badajoz durante la dominación musulmana* (1), que la sitúa en la dehesa de Sagrajas, « donde hay un pequeño despoblado, que en el siglo XIII-XIV se llamaba la *Torre de Sagrajas*, sin duda porque entonces había allí alguna fortaleza. El nombre mismo nos dice que se trata del famoso lugar de *Sacralias*, donde Alfonso VI fué derrotado por los Almorávides, el año 1086 ; bien que los cronistas árabes escriban corruptamente Zalaca » (2).

A principios de junio del año 1949 fuí a Badajoz para estudiar sobre el terreno el campo de batalla, que recorrí en todas direcciones en tren, en coche y a pié. La línea férrea desde Talavera la Real hasta Badajoz corta, según pude observar, en dos la dehesa de Sagrajas. Luego desde la explanada norte de la Alcazaba (3), asomado a sus Corachas y a la muralla antigua, frente al río, contemplé el ancho panorama de la llanura, que entre el Guadiana al Sur, el Guerrero al Este y el Gévora al Oeste se extiende hasta perderse de vista hacia el Norte y finalmente recorrí a pié toda la dehesa de Sagrajas, cubierta de encinas, a lo largo de la carretera que de Badajoz va a Cáceres.

Todo el terreno tiene una altura media de 200 metros sobre el nivel del mar, como puede comprobarse con el plano adjunto. La casa de Sagrajas,

(1) Cap. XI, págs. 155-188.

(2) Para justificar esa corrupción y sin el menor conocimiento del árabe, añade que al norte y muy cerca está la dehesa de Azagala, que tambien es regada por el rio Gnerrero y que se ha creido por casi todos que en esa dehesa, llamada de antiguo *Azagala*, fué donde se dió la batalla. Martinez dice que el nombre no deja de ningún modo lugar a dudas, aunque concede que una batalla tan larga pudo hacer que hasta Azagala llegasen las tropas en sus revueltas.

(3) Sobre la Alcazaba almohade de Badajoz, véase el interesante estudio de Torres Balbás en « Al-Andalus », vol. VI, fasc. 1º, págs. 168 y sigts.

a unos 500 metros del kilómetro 79 de dicha carretera está a 206 metros de altitud. Un poco más al Norte, Calatraveja tiene 199 m. El cortijo de Trujillo entre la carretera de Cáceres y la de Valencia de D. Juan está a 198 m. y así todas las cortijadas y caseríos de aquella amplia zona en que las diferencias de altura, además de no ser nada bruscas, apenas llegan como máximum a una decena de metros (1)

La dehesa de Sagrejas, cubierta de encinas, que, como he dicho, se extiende a los dos lados del ferrocarril entre el Gévora y el Guerrero, dista de diez a quince kilometros de la ciudad y lindan con ella por el norte otras dehesas como la de las Carboneras y el cortijo del Tesorero, de las mismas características. El castillo de Azagala, hasta cuyos lindes se ha querido llevar el combate, dista en la misma dirección norte unos 60 kms. de Badajoz y está ya en las estribaciones de la divisoria entre el Tajo y el Guadiana, sobre los riscos cortados a pico de un promontorio elevado, hasta donde en modo alguno pudo extenderse la lucha.

La simple contemplación del terreno demuestra claramente ; que no pudo haber verdadera sorpresa en el ataque en una llanura tan despejada, aunque Alfonso hubiese adelantado la fecha convenida para el encuentro ; que los montes a cuyo pié en unos casos y tras ellos en otros se coloca a los contendientes, son pura invención de los cronistas ; que Alfonso derrotado no pudo encontrar en muchos kilómetros a la redonda una colina a la que poder acogerse y donde resistir, hasta que la noche amparase su huída y finalmente que los contendientes no ocupaban las dos orillas de un río — el Guadiana — como quiere el *Rawḍ al-Qirṭās*, o de su afluente el Guerrero, como afirma Menéndez Pidal (2). Los musulmanes que acamparon primero en las afueras de Badajoz, tuvieron que cruzar el río y por exigencias de Alfonso salir a campo abierto para luchar. Parece ser que se atrincheraron y que Alfonso atravesando a paso de carga el llano que lo separaba del campamento enemigo, atacó con ciega confianza y deshizo la vanguardia andaluza, pero detenidas sus tropas ante la línea más fuerte de los Almorávides y agotadas por el esfuerzo de la carrera y el peso de las

(1) MENÉNDEZ-PIDAL en la cuarta edición de su *La España del Cid* da un plano del campo de batalla, basado en la hoja 1 x 50.000 del Estado Mayor, que ofrece una idea bastante clara de su topografía ; pero llevado de su fé indiscriminada en los relatos árabes y dando por cierta la existencia de una colina, tras la cuals e ocultó Yūsuf o en la que se refugió Alfonso derrotado, señala en su mapa encima del cortijo de Calatraveja, junto a la carretera de Badajos, un cerro de Sagrajas, que ni las curvas de nivel justifican ni yo he podido encontrar al recorrer aquella llanura ondulada sin relieve especial.

(2) *La España del Cid*, 4ª edic., I, 333.

armas, se ven acometidas y envueltas por un enemigo muy superior en número. Ceden el terreno vencidas, pero se abren camino con elevado espíritu combativo y sin dejarse exterminar en la retirada.

Estudiadas y clasificadas las fuentes y conocido el campo de batalla, me atrevo a emitir un juicio crítico sobre la invasión almorávide y la campaña de Zalaca y a exponer las conclusiones a que he llegado.

Al crecer el poder almorávide y formar un imperio bajo el mando de Yūsuf, era lógico que los musulmanes andaluces, acosados y esquilmados por los reyes cristianos, sobre todo por Alfonso e incapaces de unirse y resistir, volvieran los ojos a al-Magrib y buscaran allí el socorro que los pudiese sacar de su aflictiva situación. El recuerdo de los desmanes cometidos por los berberiscos mercenarios y los odios de la guerra civil por ellos suscitada, a la caída del Califato Omeya, no fueron bastantes para frenar esos deseos de intervención, ya que la reforma religiosa almorávide y la estabilidad de su gobierno eran prendas de órden y seguridad. Parece lo más probable que las invitaciones a hacer la guerra santa partieran de las guarniciones y habitantes de las fronteras, que eran los que más necesitados se sentían.

Los reyes de taifas tardaron mucho en reconocer esa necesidad y se mostraron reacios a satisfacerla, hasta que al-Mu'tamid, abrumado por las exigencias de Alfonso y quizá exhausto por sus dilapidaciones y sus gastos de guerra, no pudo pagar las parias e intentó emplear moneda de baja ley. El asesinato del embajador judío, hecho atestiguado por un contemporáneo, el poeta agradecido y fiel amigo de al-Mu'tamid, es un hecho, que luego, a partir de Ibn al-Aṯīr, cada autor fué adornando con nuevos y a veces contradictorios pormenores.

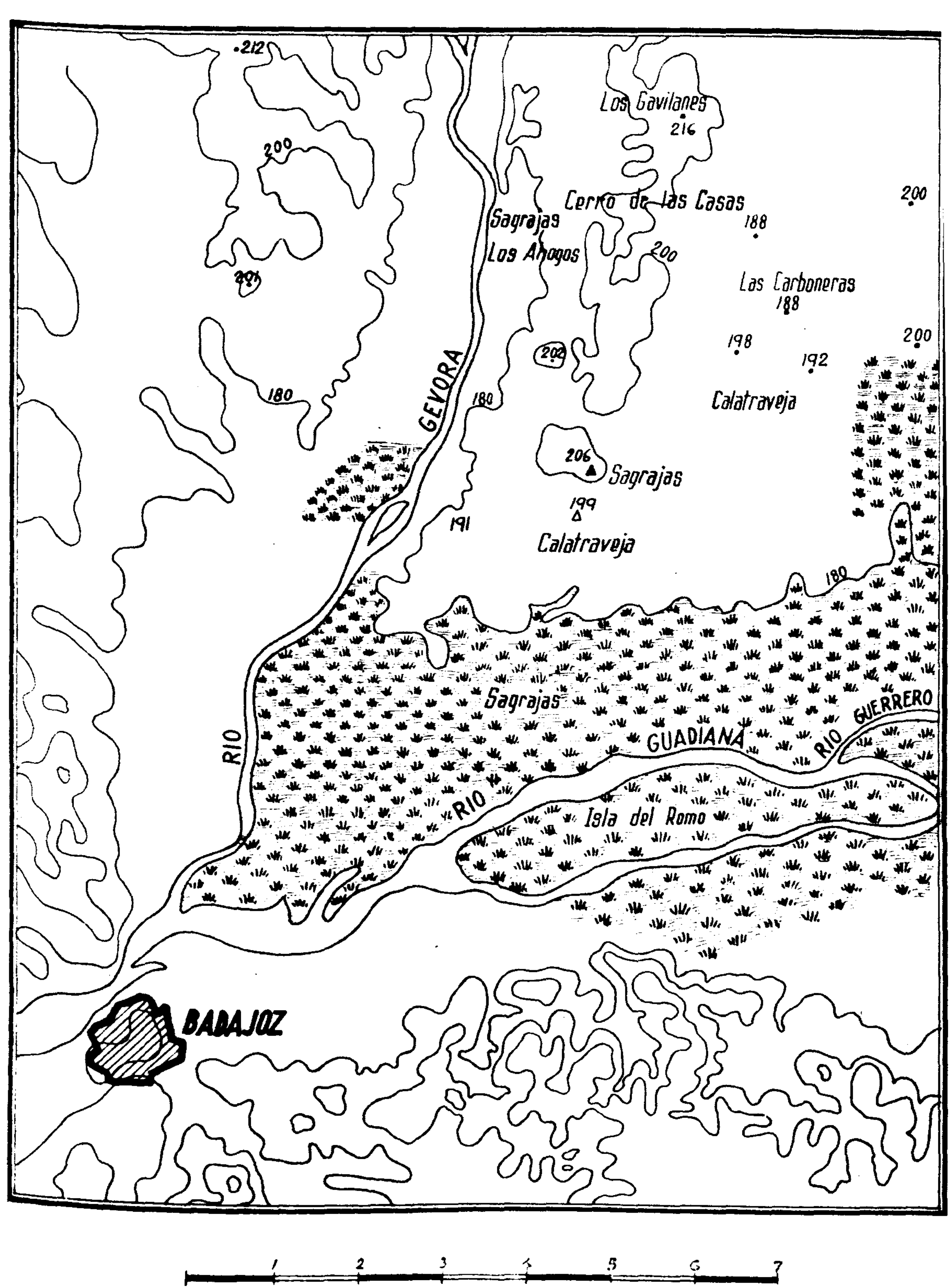
Solo entonces debió decidirse al-Mu'tamid a pedir auxilio a Yūsuf y no hay duda de que le escribiría, exponiéndole su situación, pero no se ha conservado ninguna carta de él ni de ningún rey de taifas. De la expedición a Sevilla y a Tarifa solo hay que retener el hecho, sin aceptar la escenificación del *Rawḍ al-mi'ṭār*, dedicada a hacer resaltar el orgullo de Alfonso y la decision de al-Mu'tamid. Laforma como se llevó a cabo esa razzia dividiendo las fuerzas en dos cuerpos, atacando por separado en distintas direcciones, y convergiendo en Sevilla, no es inverosímil, pero tampoco se puede aceptar como real, ante la facilidad con que este autor da por cierto lo que él imagina. La frase que le atribuye el *Rawḍ al-Qirṭās*, al hacer que

su caballo entrase en el mar ; « este es el límite de al-Andalus ; yo lo he pisado » ya he dicho que, quizá no sea más que una cita erudita. Lo que sin duda alguna es una invención, es el reto que se atribuye a Alfonso, invitando a Yūsuf a venir a al-Andalus, para dirimir en batalla campal el pleito entre las dos religiones o pidiéndole naves para pasar allende el Estrecho.

Los reyes de taifas, además de escribir a Yūsuf, le enviaron embajadores y antes que nadie el rey de Granada y su hermano, según nos lo cuenta ʿAbd Allāh en sus *Memorias*, haciendo además de ésto, alusión a las condiciones pactadas con él, pero hay que poner en tela de juicio la composición de la embajada solemne de que habla el *Rawḍ al-miʿṭār* y la manera cómo, según él, se formó. Sobre el paso del Estrecho por Yūsuf y su toma por sorpresa de Algeciras, sólo las *Memorias* merecen crédito. La escena del *Rawḍ al-Qirṭās* no es más que una nota literaria. Sobre el sitio de Zaragoza ya he expuesto las razones por las que creo que no empezó hasta la primavera de 1086 ; Alfonso debió levantarlo ya muy adelantado el verano y reuniendo apresuradamente cuantos refuerzos pudo añadir al ejército sitiador, se dirigió a Badajoz. Las cartas que le atribuyen el *Kitāb al-iqtifā'* e Ibn al-Aṯīr y las contestaciones de Yūsuf, así como todos los razonamientos del *Rawḍ al-miʿṭār* para explicar la conducta de Alfonso, su itinerario y sus planes de campaña son meros ejercicios de composición retórica, que se complementan con la leyenda del elefante y el tambor en sus diferentes versiones.

Los musulmanes acamparon al pié de las murallas de Badajoz, pues no cabían en la ciudad y Alfonso que había llegado hasta el llano de Sacralias, los invitó a pasar el Guadiana y acercarse hasta tres millas de su campamento, si querían luchar con él en condiciones de igualdad. Todos los autores árabes, incluso el rey de Granada en sus *Memorias*, coinciden en asegurar que se convino el día de la batalla, aunque unos hablan del sábado y otros del lunes, según que pongan en juego a los judíos o no, y que Alfonso violó ese acuerdo, atacando el viernes. No sabemos qué motivo pudo tener para adelantar la fecha del combate ; no pudo ser la sorpresa, pues en aquel llano non podía haberla de día y más teniendo que recorrer tres millas a campo abierto hasta dar con el enemigo. Y si bien algunos cronistas árabes afirman que se cogió a los musulmanes desprevenidos, para así justificar la derrota de los andaluces, otros varios lo niegan y son

P



1 2 3 4 5 6 7

KILOMETROS

bien explícitos en señalar la preparación con que se recibió el ataque cristiano.

La batalla se dió en el gran llano de Zalaca o Sacralias — el viernes 12 de Šawwāl del 479 [23 de octubre 1086]. Las tropas de Alfonso, acostumbradas a atacar y a romper en un empuje decidido toda resistencia de los débiles y acobardados reyes de taifas, recorrieron, pesadamente armadas, las tres millas que las separaban del enemigo y parece que tuvieron un éxito inicial al caer sobre los contingentes andaluces, que no debían estar mezclados con los magribíes, pero que su empuje quedó luego frenado, no sólo por el cansancio de la carrera y el peso de las armas, sino también por las defensas del campamento musulmán, la combatividad de los Almorávides y el número de los enemigos ([1]). La línea de defensa almorávide debió mantenerse firme luchando, como explica al-Bakrī, que era su contemporáneo, en filas ; la primera con lanzas largas para herir y la segunda con venablos, de los que cada soldado llevaba varios y que arrojaba sin apenas errar en el blanco ([2]).

Como Yūsuf disponía de muchas más fuerzas que los cristianos, una vez parado el primer golpe y mientras seguía luchando ante sus líneas, ejecutó el clásico movimiento envolvente, de tanta tradición entre los magribíes y asaltó el campamento de Alfonso. Esta maniobra fué decisiva ; cedieron los soldados cristianos que luchaban con gran valor y Alfonso fué herido en el fragor de la batalla o al abrirse paso para la retirada ([3]).

Todos los prolijos pormenores con que los cronistas musulmanes nos exponen el curso de la batalla, la distribución de fuerzas al pié de la colina imaginaria u ocultas tras ella, las incidencias del choque con las fuerzas andaluzas, el exagerado heroismo de al-Mu'tamid, los furiosos y repetidos ataques y contraataques por la posesión del campamento cristiano y el hacer descabalgar a la guardia negra de Yūsuf o a la *schola* de Alfonso,

(1) Yūsuf contaba con todas las fuerzas de su gran imperio africano, más los contingentes de la mitad más rica y poblada de España y había preparado con mucho tiempo su campaña. Alfonso en cambio solo era dueño de la cuarta parte de la Peninsula e ignorando la fuerza de la coalición formada contra él, como observa el rey 'Abd Allāh, invadió presuroso los dominios de Ibn al-Afṭas, como si se tratase de una razzia más, facil y provechosa.

(2) Tienen, dice al-Bakrī, una energía y una resistencia, que no se encuentran en otros ; prefieren la muerte a la derrota y no saben lo que es el huir de su formación militar. *Ibid.*, pág. 166 del texto.

(3) La herida de Alfonso atestiguada por casi todas las fuentes árabes, aunque unos la ponen en el muslo y otros en la rodilla, esta confirmada por el examen de su esqueleto y el dictamen pericial de la huella encontrada en su fémur al exhumarse sus restos.

no son más que alardes literarios, que, si se basan en algún hecho real, no nos lo dejan entrever siquiera.

Vencieron los musulmanes, es verdad, pero la victoria no fué fácil ni completa. Después de exagerar sin medida la magnitud del triunfo, los cronistas tardíos se vieron obligados a justificar el rápido regreso de Yūsuf con la muerte de su hijo o con el asunto — no explicado — de la escuadra, que le impidieron sacar partido de su victoria. El mismo Yūsuf, no quedaría muy satisfecho de su éxito, pues al cabo de dos años, al regresar a la Península y sitiar Aledo, prefirió no aguardar a Alfonso y en vez de luchar de nuevo con él, se retiró a la sierra de Tirieza y de allí a Granada y Marruecos. ʿAbd al-Wāḥid en su *Muʿjib* dice que, cuando se avistaron los dos ejércitos, se convencieron Yūsuf y sus compañeros de la gravedad del caso, que los atemorizó por el gran número y calidad de las armas y caballos y por el aparato de fuerza y así dijo a al-Muʿtamid : « no creía que este cerdo llegase a este extremo » (1).

Las pueriles fantasías de que el redoble de los tambores y el sonido de las trompetas hacían temblar a las montañas, que se transmitían su eco de una a otra, mientras el mugido y el aspecto extraño de los innumerables camellos traídos por Yūsuf asustaban y hacían desbocarse a los caballos cristianos, han sido interpretadas así por nuestros historiadores modernos : « Ese extraño tañido de los tambores, que por primera vez sorprendía a los cristianos, creo nos revela una nueva táctica, que traían los Almorávides ; la táctica de masas compactas, disciplinadas en la acción concorde, rítmica y persistente, bajo continuas señales de mando ; lo mismo revela la organización con banderas, adoptada a la vez que los tambores, por el ejército almorávide y el empleo de cuerpos de saeteros turcos, que combatían en ordenadas líneas paralelas (2).

Como observa muy bien I. Cagigas (3), hora es ya de acabar con esa fantasía de la novedad de los tambores almorávides y de su desastroso efecto entre los cristianos. El tambor es instrumento centro-africano con una área muy extensa de dispersión y en manera alguna fué exclusivo de los Almorávides. Antes de venir éstos a España, ya el rey de Granada,

(1) Pág. 93 del texto y 103 de la trad.

(2) Menéndez-Pidal, *La España del Cid*, 4ª edic., tomo I, pág. 335/36.

(3) *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, vol. II, *Los Mudéjares*, tom. I, pág. 220, nota 47, en la que cita los muchos países musulmanes, que en épocas bien anteriores a los Almorávides, usaban los tambores en sus ejércitos y en sus guerras.

'Abd Allāh, nos habla de sus propios tambores. El que el Ḥājib Saqqūt, al defender Tánger contra Yusuf, dijese, según el *Rawḍ al-Qirṭās*, « mientras yo viva, no oirán los habitantes de Ceuta los tambores de los Lamtuníes », — Almorávides —, no quiere decir que el pelear al son del tambor fuese característico de los Almorávides, sino solamente que Saqqūt saldría tan lejos a combatirlos y rechazarlos, que los Ceutíes no llegarían nunca a oirlos.

Tampoco hay que aceptar el error, al que induce el *Rawḍ al-Qirṭās*, de que Yūsuf tenía arqueros turcos — *los aġzāz*, plural de *ġuzz* —, pues estos no entraron en Ifríquiya, para pasar luego al servicio de los Califas almohades, hasta la segunda mitad del siglo XII (1).

Ni se puede explicar la derrota por que los caballeros cristianos habituados el encuentro singular, en que la valentia individual lo hace todo, se vieron inferiores, a pesar de su mejor armamento y superior destreza, ante un guerrear más compacto, más estable que el suyo y cuyo choque no podían resistir. Si esto fuese verdad, no nos explicaríamos cómo los mismos Almorávides con los mismos pavorosos tambores y el mismo guerrear compacto y más estable, fracasaron siempre ante los guerreros del Cid. Habría que recurrir al prodigio cidiano, que sería renunciar a toda explicación.

El ejército cristiano con una caballería pesada y enlorigada de mucho más poder combativo que el musulmán y consciente de su superioridad tras un siglo de continuadas victorias, atacaba y vencía a fuerzas mucho más numerosas y su ardor en el combate se acrecía, cuando llevaba a su frente un caudillo heróico, como el Cid, que lo arrastraba y enardecía con su ejemplo y su prestigio. El único peligro para un ejército de esta calidad, era el de verse envuelto por las alas, dado su reducido numero (2), y el dejarse dominar por el pánico al ser atacado por la espalda. Alfonso no se dió cuenta de ello y además, una vez derrotado y herido en Zalaca, nunca volvió a entrar en batalla al frente de sus tropas.

El Cid, en cambio, es el primero en el ataque, centuplicando con su arrojo el valor de sus caballeros y siempre o sorprende y desbarata al enemigo confiado, sin darle lugar a reponerse, o bien lucha en un frente

(1) La frase del mismo autor de que el año 454 [1159] Yūsuf reclutó soldados, adoptó el uso de tambores y banderas, nombró gobernadores e introdujo en su ejército saeteros, — no arqueros turcos — no quiere decir que él innovase nada en organización guerrera, sino que ese año, al fundar Marrākuš y sentirse rey, dispuso la máquina guerrera y administrativa con que gobernar y defender sus dominios.

(2) Como máximun el Cid llegó a reunir 8.000 caballeros bajo sus banderas.

angosto, cubiertas sus alas y sin dejarse envolver por la masa enemiga. Ya en Golpejara con un ataque inesperado convierte la derrota en victoria.

En Tévar — su gran triunfo sobre un enemigo muy superior en número — finge temor y logra dividir a sus atacantes, se fortifica en un estrecho valle, guardando su espalda con una gran albergada bien defendida y buscando la haz, que atacaba por la entrada del valle, la desbarata en un irresistible empuje. Contra los Almorávides, que desde Cuart lo cercaban en Valencia, se mantiene diez días a la defensiva y cuando más envalentonados estaban los enemigos por su inacción, pensando ya en tomarla, sale el Cid de improviso con todos los suyos, ataca por sorpresa, derrota y persigue con tan increíble rapidez y escasas bajas a sus estupefactos asaltantes, que no les da tiempo de rehacerse. Finalmente en Bairén se encuentra con otro poderoso ejército almorávide que le cierra el paso entre el mar y las estribaciones del Mondúber, hacia la llanura de Cullera, pero el Cid, seguro de desbaratarlos en un ataque frontal, arenga a sus caballeros y lanzándose a fondo sobre el enemigo lo deshace y pone en fuga. Desde el mar navíos andaluces y africanos trataron de hostilizar sin eficacia a los atacantes, mientras algunos musulmanes desde la abrupta pendiente del Mondúber, por la que era casi imposible bajar con rapidez, lanzaban los proyectiles que podían, pero ni por mar ni por tierra eran capaces de envolver a tiempo al pequeño pero escogido contingente del Cid y la victoria fué suya al romper en avalancha el frente enemigo.

Nos queda por dilucidar en la medida de lo posible la cuantía de las fuerzas que intervinieron en el combate y el número de bajas. Los datos sobre los efectivos musulmanes son muy numerosos, pero en casi su totalidad no merecen crédito alguno, por su manifiesta exageración.

El rey de Granada en sus *Memorias* no da más cifra que la de los 500 jinetes para el primer destacamento que cruzó el Estrecho y acampó ante Algeciras. Habla del resto de las tropas almorávides y de los contingentes andaluces, sin hacer ninguna observación sobre su número. De Alfonso dice que avanzó con rapidez con su ejército, sin calificar su importancia, ni mencionar refuerzos de otras procedencias. Sólo hace notar que estaba muy mal informado sobre la cuantía de las fuerzas enemigas. Asegura

finalmente que por la manera como se desarrolló el combate, las bajas fueron relativamente escasas y las musulmanes mínimas.

'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī en su *Mu'jib* es el más sensato, al apreciar el número de Almorávides que pasaron el Estrecho con Yūsuf y la cifra total de combatientes musulmanes en Zalaca ; unos veinte mil. En cuanto a los cristianos dice que Alfonso reclutó a grandes y pequeños en su reino ; no menciona auxiliares de otros países y exagera las bajas cristianas hasta el punto de sólo dejar a Alfonso *nueve* compañeros con los cuales volverse. Nada dice de las bajas musulmanes.

Ibn al-Qardabūs en su *Kitāb al-Iqtifā'*, ya eleva a 12.000 el número de jinetes almorávides. De los soldados cristianos dice, primero, que eran innumerables y luego los cifra en 60.000 de los cuales, fueron 10.000 muertos en el asalto al campamento ; no deja más que 300 jinetes a Alfonso en su huída.

Al-Rayḥān al-albāb, sólo dice que Yūsuf disponía de un numeroso ejército y que se hizo a los cristianos [cierto] número de bajas, que se contaron. Tampoco Ibn al-Aṯīr da cifras ; solo dice que Alfonso se salvó con un pequeño número de los suyos.

El *Rawḍ al-mi'ṭār*, ya se permite elevar a 40.000 el número de caballeros enlorigados, seguidos de uno o dos escuderos cada uno, que Alfonso, al dejar el resto de su ejército en los Puertos de la Sierra, seleccionó para llevarlos a Zalaca. No da cifras para los musulmanes, pero afirma que eran menos que los cristianos. Alfonso se retira con 500 jinetes, todos heridos y llega a Toledo con menos de 100.

El *Rawḍ al-Qirṭās*, aún va más lejos y calcula en 80.000 jinetes y 200.000 infantes las fuerzas cristianas, de los que sólo se salvaron cien caballeros con Alfonso.

No da cifras del ejército musulmán ; es el único en señalar que sus bajas fueron de 3.000 hombres y en asegurarnos que se enviaron 10.000 cabezas cristianas a Sevilla y otras tantas a Córdoba, Valencia, Zaragoza y Murcia, más 4.000 que se mandaron a Marruecos.

Finalmente *al-Ḥulal al-mawšiyya* da la cifra máxima de 300.000 muertos cristianos y hace que al-Mu'tamid reuna en el campo de batalla 24.000 cabezas.

CONCLUSIONES

La batalla de Zalaca tiene una importancia extraordinaria en nuestra historia medieval, no por lo que fué en sí misma, — una de tantas batallas sin resultados decisivos —, sino por lo que simboliza; por ser la señal inequívoca de que el juego de fuerzas y el curso de la Reconquista habían sufrido un cambio tan brusco como completo.

En Zalaca se encontró Alfonso no con un reyezuelo de taifas, incapaz de hacerle frente, sino con la formidable coalición de todos los elementos guerreros que los reyes andaluces unidos al gran imperio almorávide podían oponerle. Ningún cambio espectacular se produjo, de momento, en las fronteras; los musulmanes se abstuvieron de invadir los dominios castellanos y la guarnición de Aledo se mantuvo impertérrita y agresiva en pleno territorio enemigo, pero el hecho es que se acabó de repente con el régimen de las parias y ya no hubo más remedio que luchar de poder a poder, pues los Almorávides acostumbrados a guerrear y a vencer a sus enemigos en al-Maġrib, tenían una moral militar mucho más elevada que los Andaluces y venían dispuestos a combatir y no a negociar y parlamentar con Alfonso.

Convencido Yūsuf de que no había otra solución, reunió, antes de regresar a su país, a todos los reyes de taifas y en sesión solemne les ordenó ponerse de acuerdo y hacer causa común contra el enemigo, demostrándoles que los cristianos sòlo triunfaban gracias a su división y que al emplear sus tropas mercenarias unos reyes contra otros, no conseguían más que arruinarse y debilitarse.

Todos, emocionados aún por la reciente e inesperada victoria, prometieron olvidar sus diferencias y unirse frente al enemigo secular, pero de nada hubiera servido la demostración contundente de Zalaca ni los argumentos y exhortaciones de Yūsuf, si los reyes de taifas se hubieran mantenido en sus tronos. Al regresar de Zalaca y ya antes de volver a Marruecos, se dió cuenta Yūsuf del profundo desacuerdo y las discordias que separaban y enemistaban a los reyes de taifas entre sí. Estas diferencias, agravadas por su falta de patriotismo, se pusieron de relieve en el sitio de Aledo, cuyo fracaso se debió en gran parte a las rencillas y ambiciones personales de los reyes andaluces.

Yūsuf se convenció de que era imposible lograr éxito en la lucha contra los cristianos y de que triunfos como el de Zalaca, además de ser muy caros, serían estériles, mientras los reyes andaluces se mantuviesen en el poder. Todos ellos no tenían otra aspiración que la de sostenerse en sus reinos y ensancharlos a costa de sus vecinos, y al no tener la seguridad de que Yūsuf los iba a dejar entregados a ese peligroso juego, no dudaron en buscar otra vez a Alfonso y traicionar la causa del Islam.

Solo al deponerlos a todos violentamente, pudo Yūsuf creerse dueño de los elementos necesarios para salvar a al-Andalus de la ruina que le amenazaba y demostrar que el respeto impuesto por sus armas a Alfonso en Zalaca, se iba a mantener durante su reinado y el de su hijo ʿAlī, hasta que la sublevación almohade y la retirada de las guarniciones almorávides de al-Andalus, trajesen un segundo periodo de taifas y permitiesen de nuevo a los cristianos, aunque por poco tiempo, inclinar a su favor la balanza de la guerra.

Ambrosio HUICI MIRANDA.

APENDICE

Cuando tenía este trabajo terminado y dispuesto para su impresión, me comunicó el Prof. Lévi-Provençal el hallazgo en la Biblioteca del Escorial de una carta de Yūsuf b. Tāšufīn al rey zirí de Ifrīqiya, Tamīm b. al-Muʿizz b. Bādīs, sobre la batalla de Zalaca, que iba a publicar en el fasc. I, del año 1950, de al-Andalus, como lo hizo en colaboración con el Prof. García Gómez con una traducción y comentarios, a los que siguió un estudio filológico-geográfico sobre Zallāqa-Sacralias de Oliver Asín.

Leídos y estudiados con toda atención estos dos interesantes trabajos, he llegado a la conclusión de que esa carta, desgraciadamente, no es oficial, ni nos da una versión autorizada de la famosa batalla, sino que hay que añadirla a la larga lista de epístolas apócrifas. que acabo de comentar y criticar como meros ejercicios literarios de los cronistas árabes tardíos.

La carta, que no da el nombre del secretario que la redactó, tampoco menciona la fecha de su redacción, ni el lugar en que se combatió. No hay mas prueba de que se dirigió a Tamīm que el encabezamiento, añadido al texto. Comienza por informar al emir de Ifrīqiya sobre sus conquistas

en al-Magrib, como si Tamīm no las conociese con todos sus pormenores hacía tiempo, por la cuenta que le traía. Es falso y contradictorio el juicio que atribuye a los Andaluces sobre su desprecio a los Almoravides, que no nació sino mucho mas tarde y su convicción de que serían aniquilados por Alfonso, al mismo tiempo que se las prometían muy felices de poder alcanzar la victoria y librarse del yugo cristiano, gracias a ellos.

La calma del mar embravecido, gracias a la oración de Yūsuf, para tener una travesía feliz, es una pincelada literaria de propaganda en que va mas allá que el imaginativo *Rawḍ al-Qirṭās*, pero aún es mayor su desenfado al atribuir a Alfonso un reto absurdo, tan contrario a su política y a sus posibilidades, pues tenía entonces bastante y hasta de sobra con rendir a Zaragoza, empeño que tuvo que abandonar, y con ir debilitando y absorbiendo a los reinos de taifas, sin pensar en traer a los Almorávides y menos en ir á buscarlos en Africa. Ya hemos visto que el mismo desafío y la misma carta se atribuyó luego con la misma falsedad a Alfonso VIII, antes de enfrentarse en Alarcos con Ya'qūb al-Manṣūr. Ningún rey de la España cristiana pensó en llevar la ofensiva a Africa, hasta los Reyes católicos, excepto el fracasado intento de Alfonso el Sabio en Salé.

El autor de esta epístola, que ni conoce el terreno en que se desarrolla la lucha ni tiene empacho en contradecirse abiertamente, es el único en hacer que los Almorávides se encaminen a Coria, llave o cerrojo que abre el paso al país musulmán, donde Alfonso tiene sus reales. Este al saberlo va a su encuentro ; parece, por lo tanto que localiza la batalla en la cuenca del Tajo (1) contra el testimonio unánime de musulmanes y cristianos, pero luego, una vez iniciado el combate, olvida a Coria y volviendo a seguir la tradición, se complace en recargar la cobardía de la vanguardia andaluza, que huye despavorida al ver la caballería castellana y la lleva sin escrúpulos a refugiarse en el recinto amurallado de Badajoz. Este despropósito geográfico no podía cometerlo ni autorizarlo Yūsuf ; es hermano gemelo de los que ponen colinas y barrancos en la llanura de Badajoz, sin conocerla, con el solo propósito de mover a su antojo los peones en el imaginario tablero de la lucha.

(1) LÉVI-PROVENÇAL y García Gómez en su comentario a la carta convienen en que el Emir, tras de pasar por Sevilla y Badajoz, se puso en camino hacia Coria, sobre el Tajo, sin que parezca que llegase a esta última plaza, por haberse antes producido el choque de los ejércitos contendientes. « Al-Andalus, vol. XV, fasc. I, pág. 133. Coria está a mas de treinta kilometros al Norte del Tajo y a mas de 100 de Badajoz.

Todos los autores árabes que hablan de la travesía del Estrecho, la ponen de Ceuta a Algeciras, pero el autor de la carta hace que el buen Yusuf se olvide de su campaña preliminar para apoderarse de Ceuta, llave africana del Estrecho, así como de sus negociaciones y de su golpe de fuerza para hacer de Algeciras la base que le permitiese poner pié firme en la Península y le hace pasar contra toda lógica, desde Tanger por un trayecto mucho mas largo, sin indicar donde desembarca ni acordarse para nada de Algeciras. Es igualmente inventada y contradictoria la conducta del rey cristiano, que avanza insolente y que al acampar a corta distancia de los Almorávides, deseoso de dar la batalla, no responde durante varios días a las provocaciones enemigas y se deja hostigar impunemente. Yūsuf fija como fecha tope para dar la batalla el jueves, 22 de octubre, pero precisamente el viernes 23, cuando los cristianos atacan con escuadrones que llenan el horizonte, los musulmanes están esa mañana en sus tiendas totalmente despreocupados. Los Andaluces son derrotados en toda la línea y puestos en vergonzosa fuga, mientras al-Mu'tamid, abandonado por todos, resiste solo, como no podía hacerlo mas que un héroe de su talla — *sic* — y por si esto fuera poco un escuadrón cristiano deshace el cuerpo de ejército del almorávide Dāwūd b. 'A'yša y saquea su campamento sin que Yūsuf, metido en un barranco imaginario, se diese cuenta de nada hasta que un mensajero va a avisárselo. Basta reflexionar un poco, aún sin haber recorrido el campo de batalla, para convencerse de que esta absurda exposición no es un comunicado oficial de Yūsuf, sino la obra propagandística de un literato, que deja a su fantasía deformar los hechos.

Sólo a última hora saca, como *Deus ex machina*, a Yūsuf, que sale decidido y en un choque frontal, desmentido por las *Memorias* de 'Abd Allāh, derrota y pone en fuga a los atacantes cristianos. La manera cómo estos caían, muertos de espanto sin herirlos, cómo sus caballos ensartados en las lanzas musulmanas quedaban immóviles y tiesos sin poder huir, apesar de las sofrenadas de sus jinetes y las tres espadas y los cinco o mas caballos de cada vencedor dan los últimos toques a esta ficción estilística. Hace por fin a Alfonso retirarse con unos dos mil caballos, que heridos huyen de noche y contemplan el saqueo de su campamento, no sabemos desde que altura ni a que luz. Una vaga excusa de asuntos urgentes sirve, al fin, para paliar el precipitado regreso de Yūsuf al Magrib.

Creo, por lo tanto, sin la menor vacilación, contra el autorizado parecer de Lévi-Provençal y de García Gómez, que esta carta es una más que se debe añadir a la larga lista de las estudiadas y criticadas en las páginas anteriores. Mi decepción, por consiguiente, es completa al no poder añadir a los breves datos suministrados por el rey de Granada el auténtico relato del combate hecho por otro testigo de mayor excepción, el propio vencedor, Yūsuf b. Tāšufīn.

***

Oliver Asín en su erudito y escrupuloso estudio sobre el topónimo Zallāqa, al no encontrar otro nombre geográfico con el que mejor se pueda relacionar, acepta la sugerencia de los historiadores modernos, no arabistas, de Badajoz, como Solano de Figueroa y Martinez y Martinez, para identificarlo con el de Azagala, dehesa y castillo a sesenta kilómetros al Norte de Badajoz. Presupone que Zallāqa ha sobrevivido forzosamente como nombre de lugar y mediante los tres cambios fonéticos que aduce, llega a la ecuación az-Zallāqa = Azagala, prescindiendo de la afirmación del arzobispo Ximénez de Rada, conocedor de las fuentes árabes, que en el siglo XIII escribía *Zallāqa, id est, Sacralias.*

Explica Oliver Asín la debilitación de la gutural fuerte *qa* en *ga* y atribuye la simplificación de *ll* en *l* a influencias portuguesas, de las que da ejemplos, pero no razona ni prueba la metátesis *llaqa* en *gala* ni encuentra ley fonética en que basarla. Es mas, el único testimonio histórico, al que da capital importancia para confirmar su tesis, carece a mi juicio, de base. Veámoslo.

Los Anales Complutenses redactados en latín dicen : *fuit illa arrancada in Badalozio, id est Sacralias* y su traductor al romance en los Anales Toledanos primeros traduce : « *arrancaron moros al rey don Alfonso en Zagalla* ». Supone Oliver Asín que el modesto traductor de los Anales se hace filólogo y que rechazando la equivalencia Sacralias = Zallāqa, se decide por el nombre árabe y lo sustituye al latino, sin que en ningún otro pasaje de su sencilla versión dé muestras de tal espíritu crítico. Creo que es mucho mas razonable pensar que el traductor leyó Sacralia o Sacalia y transcribió Zagalla. La *s* inicial se hace *z* en palabras como subsuprare = zozobrar o en árabes como suq = zoco. El grupo *cr* da *q* como en cremare = quemar

y la *q* fuerte se suaviza en *g* como en secare = segar ; finalmente *li* da primero *ll* y luego *j* como en palia = palla = paja. No doy como segura esta evolución, ya que tampoco es segura la grafia que en el manuscrito latino tuvo ante sus ojos el traductor, ni la que él estampó en el original de su versión (1). Pero otra prueba, no tomada en consideración por Oliver Asín, de que Sacralia o Sacralias ha sido en este caso transcrita por Zagalla y no sustituída por Zallāqa la tenemos en el Chronicon Lusitanun o Chronica Gothorum que da la forma intermedia Sagalias, en la que no se puede ver Zallaqa, sino Sacralias o Sacalias (2).

Pero por encima de estas disquisiciones filólogicas están los testimonios históricos, que no pueden ser mas fehacientes. La batalla se dió a la vista de la ciudad de Badajoz : *ad faciem civitatis* dice el Lusitano : *in Badalozio, id est, Sacralias*, afirman los Annales Complutenses : *fuit la de Badajoz* escribe el Chronicon Burgense y *fuit illa de Badajoz* los Annales Compostelani etc. etc. pues todos los Cronicones, lo mismo los castellanos que los galaico-portugueses, asturianos y catalanes coinciden en llamarla batalla de Badajoz.

En cuanto a los autores árabes, el mas explícito y autorizado es el tantas veces citado 'Abd Allāh, rey de Granada, cuyo irrecusable y razonado testimonio he comentado antes. Casi todos los cronistas tardíos, que mencionan la derrota incial de al-Mu'tamid, aseguran que los fugitivos huyeron a Badajoz, lo cual les hubiera sido imposible desde Azagala, aun dando por cierto que su término se extendiese hasta 20 o 30 kilómetros al Sur del castillo, para regresar y tomar parte el mismo día en la última fase de la batalla ; e Ibn Ṣāḥib al-ṣalā, al hablar del socorro llevado por Fernando II de León, el Baboso, contra lós Portugueses, le hace llegar a Zallāqa (3) en las inmediaciones de la ciudad y el gobernador almohade sale a recibirlo.

No hay por tanto que recurrir a la solución de compromiso de alargar los términos de Sagrajas y de Azagala hasta hacer que se entrecrucen, como lo ha hecho Oliver Asin, forzado por los decisivos testimonios en favor de Zallāqa = Sacralias y se impone la conclusión de que tanto el

(1) Conocida es la fluctuante ortografía con que se transcriben los nombres en las Crónicas de la Edad Media. En mi artículo sobre « La toma de Salé por la escuadra de Alfonso X ». « Hespéris », año 1952, 1° et 2° trimestres, he probado que las deformaciones sucesivas Çale-Cale-Cales-Calis-Cadiz han dado lugar a que esa expedición se nos presente en la *Bib. de AA. EE.*, tomo 66, como emprendida contra Cádiz.

(2) Ad faciem civitatis Badajoz, in loco qui dicitur Sagalias, Esp. Sagr., XIV, pág. 418.

(3) Ms. 433 de la Bodleiana de Oxford, fol. 132.

nombre árabe como el latino señalan la misma zona [1] en que están enclavadas las extensas dehesas de Sagrajas y las Carboneras ; que Zallāqa es el nombre que los musulmanes darían a la parte mas cercana al Guadiana, entre el ferrocarril y el río o sea a los terrenos inundables marcados así en el mapa 1 × 50.000 del Estado mayor, por los cuales el río, de lecho muy somero y variable, se extiende en sus inundaciones. Hecho que justifica el significado de *terreno resbaladizo* que le da Yaqūt [2], mucho mejor que el de talud y rampa construida en los accesos de una ciudad — *zalālīq*, plur. de *zallāqa* — como en Sevilla, contra la riadas y pegada a la muralla con fines defensivos, como en la ciudadela de Alepo y siempre en plural ; significación a la que tiene que recurrir Oliver Asín y aplicarla un poco forzadamente al castillo de Azagala. Tampoco es imposible que el nombre mas antiguo de Sacralias hubiese sido interpretado o deformado por los musulmanes en Zallāqa.

En todo caso, Azagala, apesar de su contextura árabe y de su relativa analogía con Zallāqa, no puede aceptarse como su equivalencia, ni menos llevar a ella el campo de batalla, mientras no poseamos nuevos elementos de juicio referidos directamente a ese castillo y hay que resignarse a que Zallāqa sea un topónimo perdido que solo se ha conservado en los libros de erudición, sin dejar rastro en el lenguaje popular de los Extremeños.

(1) El Azobispo Ximenez de Rada y los redactores de la Primera Crónica General que manejan fuentes árabes y cristianas, dicen claramente en el siglo XIII : Falló los moros en un lugar, cerca de Badaioz a que dizien en arauigo Zallaque et en lenguaje de Castiella dizenle Sacralias, edic. M. Pidal, I, 557 y hay que llegar hasta el siglo XIX para que los cronistas extremeños, no arabistas, guiados por una apariencia fonética mas o menos fundada, sugieran sin pruebas la posibilidad de que la batalla en sus varias incidencias pudiese llegar hasta las cercanías de Azagala.

(2) II, pág. 939.

UN QANOÛN DE L'AURES

Présenté et publié par G.-H. Bousquet

Il est inutile d'exposer aux lecteurs d'« Hespéris » ce que sont les qanoùns dans le droit berbère. Le règlement qu'on trouvera ici tire son intérêt de ce que, à ma connaissance tout au moins, il est le premier qu'on publie depuis longtemps pour la région de l'Aurès. La similitude avec les autres qanoùns est évidente : c'est essentiellement un tarif d'amendes, — et de beaucoup le plus important (1) — lorsqu'on le considère de l'extérieur, mais on peut y découvrir bien autre chose encore quand on le lit avec attention.

Le texte m'en a été remis au siège de la Commune mixte à Arris ; c'est avec répugnance, paraît-il, que les Aurasiens en parlent aux étrangers (et surtout, je pense, à l'administration) et il a fallu une certaine insistance pour l'obtenir. Néanmoins, il me paraît porter, en gros, tous les caractères d'authenticité (2), bien qu'il y ait quelques points qui m'étonnent.

Je publie ce document sans y rien changer, en priant l'imprimeur de respecter de façon en quelque sorte photographique mon manuscrit, c'est-à-dire le texte dactylographié qui m'a été remis. Il comporte donc aussi bien, peut-être, des fautes de frappe, que des erreurs, bien excusables, dues à une insuffisante connaissance de la langue française (encore que bien des étudiants en droit soient, je le crains, eux aussi, susceptibles d'écrire « impubert », sinon « *menus abbens* »). Je pense qu'il s'agit d'une

(1) Voir quelques textes chez E. Masqueray, *Formation des Cités*, etc., Thèse Lettres Paris, 1886, p. 74 et 75. Ils sont très brefs. Quelques fragments (p. 89 et *passim*), chez Mathéa Gaudry (*La femme chaouia de l'Aurès*, thèse droit, Alger, 1929). Ce que G. Marcy a publié au sujet du fonctionnement d'une guelâa (Educat. Algér., avril 1942), n'a pas la forme du qanoùn classique, et c'est le seul précédent que je connaisse de récente date.

(2) Voir chap. VII n° 1. Cette allusion aux « produits contingentés », qui donne date certaine au document, n'a pu être inventée à plaisir, et montre comment la « coutume immémoriale » s'adapte avec souplesse aux nécessités du moment !

version dictée en arabe (les hommes, en Aurès, sont bilingues, en règle générale), puis traduite en français par quelqu'un qui en avait une connaissance assez honorable. Les qanoûns en Aurès ne paraissent pas être rédigés comme ils le sont en Kabylie.

En plus des observations diverses que l'on trouvera en note, remarquons ceci :

a) La façon très claire dont il est présenté, qui doit être attribuée, j'imagine, au susdit traducteur. Tout cela est extrêmement systématique.

b) Après le chapitre I, le plus classique, vient la répartition du produit des amendes au chap. II. Je ne comprends pas bien l'alinéa 2. Il s'agit, en somme de délits sexuels ; en ce qui les concerne la djema'a peut, semble-t-il, à son gré, affecter l'amende à des œuvres d'utilité générale, ou la remettre aux victimes, ou enfin en faire remise au coupable ? On ne voit pas le pourquoi de la chose.

c) Le chapitre III nous montre toute l'importance du serment plural sur lequel le bien regretté Marcy a tant insisté. Il est complété par le chapitre IV. Si (3°) l'accusateur d'un autre douar n'est pas obligé de se contenter des co-jureurs pris dans la famille de l'accusé, c'est peut-être parce que le serment à l'égard d'un étranger doit peser assez peu à des proches. D'après ce qui m'a été dit à Temet-El-Abed (je ne garantis pas que la règle soit la même à Ghassira), en cas de *diya* payable à l'étranger, le village, tout entier responsable, est sans recours contre le concitoyen coupable, il est donc naturel que les habitants du village soient aussi appelés à jurer.

d) En ce qui concerne la compensation pécuniaire, payable à la victime ou à son ayant-droit, elle se compose de deux parties, l'amende du chap. I, reversable en vertu de ce qui est dit au chap. II, et le prix du sang (voir ch. V), celui-ci à acquitter selon le cérémonial prévu au chap. XIV. Je précise (voir mon article à paraître sur « la survivance des coutumes en Aurès »), que la mise en œuvre de tout ce système est, quoiqu'illégale, non seulement tolérée, mais encouragée à juste titre par l'administration française : en effet, à sa sortie de prison, la famille de la victime exercerait sur le coupable (ou sur les siens) la vengeance privée. L'exercice de l'action pénale coutumière est donc tout à fait indépendante de l'action pénale de notre justice.

e) La *diya* pour meurtre du chap. V, 1° me paraît curieusement faible ; je pense (?) qu'il s'agit du tarif d'avant 1939, qui n'aurait pas été relevé, faute d'occasion de le faire. En effet, voici les renseignements que m'a fournis pour son village un vieillard de Nouadher : d'après la tradition, certes très ancienne (on va voir pourquoi), la *diya* de mort était de 400 douros ; si la victime était une femme, le tarif n'était que de 50 %, et de 30 % s'il s'agissait d'un esclave ; quant aux blessures et selon leur gravité, le tarif variait de 15 à 150 douros (moitié pour une femme). Aujourd'hui la diya de mort est de 300.000 francs à Nouadher (moitié pour une femme).

Ceci dit, voici le texte en question :

CECI EST UN RECUEIL RÉSUMANT LES USAGES ET COUTUMES DE LA TRIBU DE GHASSIRA PRÉVOYANT UN CERTAIN NOMBRE DE DÉLITS ET CONTRAVENTIONS AINSI QUE LA SOLUTION QU'IL CONVIENT DE DONNER A CHACUN D'EUX.

IL A ÉTÉ RÉDIGÉ LE 3 MARS 1946 PAR MONSIEUR BEN MEDDOUR SALAH BEN AHMED EL MANCOURI DEMEURANT A GHASSIRA, C. M. DE L'AURÈS SUR LES INSTANCES DE MM. LES PRÉSIDENT ET MEMBRES DE LA DJEMAA DE CETTE TRIBU (1).

CHAPITRE PREMIER

Délits

(45 questions)

	AMENDE
1° Adultère commis sur une femme mariée avec intention de simple jouissance	10.000 fr.
2° Adultère avec intention de nuire et de disloquer le ménage (2)	6.000 fr.

(1) Il s'agissait bien entendu de la vieille djema'a, non officielle, mais qui a conservé toute son importance, voir MARCY, *Rev. de la France Méditerranéenne et Africaine*, 1939, I.

(2) La différence de tarif entre (1°) et (2°) est inexplicable ; ou bien dira-t-on que, dans le second cas, l'adultère a lieu « pour le bon motif » en vue d'un remariage ?

		AMENDE
3°	Violences commises sur la personne d'une femme mariée (si celle-ci est reconnue coupable) .... payable par le mari (1).	2.000 fr.
4°	Attaques contre une femme mariée avec pour mobile le vol	10.000 fr.
5°	Agression d'une femme à titre de vengeance	10.000 fr.
6°	Consommation de mariage avec une divorcée en période de retraite légale (2)	2.000 fr.
7°	Pression sur une june pupille en vue d'un mariage contre son gré (3)	6.000 fr.
8°	Adultère (4) avec une veuve ou divorcée	1.000 fr.
9°	Viol d'une jeune fille	4.000 fr.
10°	Vol commis dans une guelâa .... sous préjudice de la restitution du butin (5).	2.000 fr.
11°	Vol commis dans les demeures particulières .... sous préjudice de la restitution du butin.	1.000 fr.
12°	Vol de bêtes commis dans le parc .... sous préjudice de la restitution du butin.	1.000 fr.
13°	Vol de bêtes commis dans les champs .... sous préjudice de la restitution du butin.	1.000 fr.
14°	Vol commis dans les jardins récoltes ou prairies si ces derniers sont pourvus d'un gardien	500 fr.
15°	Vol commis dans les jardins récoltes ou prairies entourés d'une haie	500 fr.
16°	Vol dans les jardins récoltés ou prairies dépourvus de gardien et non entourés comme le pacage dans les champs avant la germination des céréales .... après avis.	500 fr.
17°	Pacage dans les Djebel après germination des céréales ou dans les vergers non clos .... avec en sus le paiement des dommages causés.	1.000 fr.

(1) C'est encore peu compréhensible ; on comprendrait : ou bien « payable au mari » (violences commises par un tiers), ou « reconnue non coupable » (violences commises par le mari) ; car les maris ne se font pas faute de battre leurs femmes (Mathéa GAUDRY, *Femme Chaouia de l'Aurès*, p. 89).

(2) Influence du droit religieux, j'imagine ; voir Sidi Khalil, *Mariage et répudiation*, trad. Fagnan, p. 6 et s.

(3) Extrêmement intéressant et remarquable, et tout à fait contraire au *fiqh* : c'est l'éxercice du droit de *djebr* qui, non seulement est interdit (Cf. GAUDRY, p. 71), mais constitue un délit punissable.

(4) Il faut Lre bien entendu « fornication », cf. l'arabe *Zinâ*.

(5) Notez le tarif plus élevé pour vol dans une guelâa.

	AMENDE
18° Coupe d'herbe dans un champ de céréales sans l'autorisation préalable du propriétaire....................	250 fr.
19° Meurtre commis par une personne adulte lucide et de sexe masculin	2.000 fr.
20° Meurtre commis par une personne adulte lucide et de sexe féminin..................................	1.000 fr.
21° Meurtre par un « menus abbens » sur l'instigation d'une personne lucide................................ payable par celle-ci.	1.000 fr.
22° Violences volontaires entrainant la mort d'une bête ..... en sus, le paiement du prix de cette bête.	100 fr.
23° Blessures faites par une personne lucide à l'aide d'une arme à feu ou d'un couteau......................	3.000 fr.
24° Blessures faites par une personne lucide au moyen d'un bâton, d'une pierre ou de tout autre objet contondant(1)	3.000 fr.
25° Blessures occasionnées par une personne non lucide avec un objet en fer............................ payables par l'instigateur.	3.000 fr.
26° Blessures par une personne non lucide à l'aide d'objets non métalliques .... par l'instigateur.	1.000 fr.
27° Propos malveillants entraînant le désaccord entre personnes ou groupes de personnes......................	5.000 fr.
28° Propos malveillants tenus dans le but de semer la discorde mais sans succès..............................	2.000 fr.
29° Coups sans blessures	1.000 fr.
30° Menaces à l'aide d'un objet en fer..................	1.000 fr.
31° Coups de feu n'atteignant par la victime.............	1.000 fr.
32° Menaces à l'aide d'objets non métalliques............	500 fr.
33° Insultes et propos diffamatoires dirigés contre la Djemâa ou contre un de ses membres par une personne ne faisant pas partie de cette assemblée.................	500 fr.
34° Insultes en dehors des sessions *(sic)*.................	500 fr.
35° Insultes dirigées contre la Djemâa ou l'un de ses membres par un membre de la dite Djemâa..................	500 fr.

(1) Pourquoi cette différence bizarre de tarif entre (19°) et (24°) ?

		AMENDE
36°	Détournement des eaux d'irrigation.................. avec paiement de la valeur de la quantité détournée.	250 fr.
37°	Refus sans motif d'aider à la réfection des Séguias après avis	250 fr.
38°	Opposition avec l'intention de mal faire, aux vues de la Djemâa pendant les sessions......................	500 fr.
39°	Dépôt d'immondices à proximité des biens des mosquées (Habous) (1)...................................	2.000 fr.
40°	Dépôt d'immondices à proximité des biens autres que ceux visés au paragraphe précédent....................	1.000 fr.
41°	Insultes contre les Imams et les instituteurs...........	1.000 fr.
42°	Insultes contre les fonctionnaires et élus..............	500 fr.
43°	Blasphème contre Dieu ou ses Prophètes	2.000 fr.
44°	Violences exercées par une personne adulte et lucide sur des enfants innocents...........................	500 fr.
45°	Homosexualité .... si l'auteur est pubert et jouit de toutes ses facultés (2).	3.000 fr.

Chapitre II

Destination des fonds provenant des amendes figurant au Chapitre Premier

(Une question)

Le produit des amendes visées aux paragraphes 10 –11 – 12 – 14 – 15 – 16 – 17 – 18 – 22 – 27 – 28 – 33 – 35 – 36 – 37 – 38 – et 45 va à la caisse de la Djemâa et n'est susceptible d'aucune revendication de la part des condamnés.

Celui des amendes visées aux paragraphes 1 à 9 reste à la disposition de la Djemâa qui aura exécuté les dites amendes.

(1) Cf. le tarif pour meurtre du (19°) !

(2) Sur le ms. dactylographié figurait d'abord un seul mot « impubert » raturé et remplacé par les deux mots « est pubert » ; l'homosexualité entre « impuberts » n'est pas sanctionnée.

Par contre les sommes perçues en vertu des amendes stipulées dans les paragraphes 13 – 19 – 20 – 21 – 23 – 24 – 25 – 26 – 29 – 30 – 31 – 32 – 34 – 39 – 40 – 41 – 42 – 43 et 44 reviennent de plein droit aux victimes.

Chapitre III

(16 questions)

Ce chapitre traite des accusations dénuées de preuves

1° Accusation pour adultère sur une femme mariée : Prestation de serment avec 20 cojureurs.

2° Accusation pour adultère sur jeune fille, veuve ou divorcée ([1]) avec usage de la force : Prestation de serment avec 10 cojureurs.

3° Accusation de vol dans des endroits gardés : Serment avec 10 cojureurs.

4° Accusation vol dans des endroits non gardés : serment de 20 hommes.

5° Accusation pour vol d'argent ou tout autre objet atteignant 3.000 fr. serment de 10 hommes.

6° Accusation pour vol d'argent ou tout autre objet n'atteignant pas 3.000 fr. serment avec 5 hommes.

7° Accusation pour corruption d'une femme dans le but de lui faire quitter le domicile conjugal serment avec 10 hommes.

8° Accusation pour coups à l'aide d'objets en fer Serment avec 10 hommes.

9° Accusation pour insultes ou propos diffamatoires. Le serment de l'accusé suffit.

10° Accusation pour coups à l'aide d'objet non métalliques serment avec 10 hommes.

11° Accusation pour pacage dans le Djebel Serment avec 5 hommes.

12° Accusation pour violation de jardins par les personnes ou les animaux Serment de 2 hommes.

13° Accusation portant sur le détournement des eaux d'irrigation, la détérioration des routes publiques ou privées, la destruction des murs et des arbres sans autre intention que celle de faire du mal Serment de 2 hommes.

(1) Voir note (6).

14° Accusation portant sur le refus d'exiber des actes notariés ou autres 10 hommes.

15° Accusation portant sur modification frauduleuse des délimitations de terrains : Serment des propriétaires.

16° Accusation pour calomnie : Serment de 10 hommes.

Chapitre IV

Désignation des jureurs

(3 questions)

1° L'accusateur désigne lui même les cojureurs.

2° Les cojureurs devront être désignés parmi les habitants de la fraction de celui à qui le serment aura été dévolu. Si l'accusateur appartient lui-même à la même tribu ou au même Douar ; si le jureur a quitté sa fraction pour se fixer dans une autre ces cojureurs devront être désignés parmi les habitants de celle-ci mais si le nombre des cojureurs pris dans cette dernière n'atteint pas le chiffre nécessaire le complément en sera fourni par la tribu d'origine ou celle de la fraction à laquelle il se rallie.

3° Au cas où l'accusateur ne serait pas du même douar que l'accusé, les cojureurs seront choisis indiféremment parmi les habitants du douar du jureur à moins que l'accusateur n'accepte la famille de l'accusé.

Chapitre V

Prix du sang pour homicide et blessures

(2 questions)

1° Le prix du sang (Dia) pour meurtre volontaire ou involontaire commis sur la personne d'un enfant ou d'un adulte (du sexe masculin) est fixé à 15.000 francs elle est de moitié lorsqu'il s'agit de sexe faible.

2° Le prix du sang par suite de blessures est laissé au soin de la Djemâa qui en fixera le montant en fonction de l'importance des cas.

CHAPITRE VI

Introduction de malfaiteurs étrangers dans le douar

(Question unique)

Toute personne qui aura introduit dans le douar un étranger qui se sera livré à des actes de brigandages visés aux chapitres I et IV versera une amende de 5.000 francs à la Djemâa qu'elle ait été ou non complice de cet étranger.

CHAPITRE VII

Droit de garde et d'allaitement

(2 questions)

1° Le Père de l'enfant doit verser à la mère dans les deux premières années une pension mensuelle de 300 francs ainsi que les rations des produits contingentés qui seront payées sur la dite somme.

2° Après deux ans, si l'enfant reste confié à la garde de sa mère, le père doit dans la mesure des possibilités pourvoir à sa subsistance.

CHAPITRE VIII

Destination des fonds résultant des amendes visées aux Chapitres I et V

(Question unique)

Les fonds revenant à la Caisse de la Djemâa, doivent être utilisés dans un but d'intérêt commun.

CHAPITRE IX

Agents d'exécution des décisions de la Djemaa

(3 questions)

1° Les amendes prévues aux questions 1 – 3 – 4 et 5 du chapitre I et celles prévues aux questions une et deux du chapitre II seront exécutées par 10 notables choisis dans les différentes mechtas du douar.

2° Les questions visées au chapitre Ier hormis celles énumérées au paragraphe précédent seront exécutées par cinq notables qui pourraient être pris dans une seule mechta.

3° Toutes les autres questions seront exécutées par 3 notables qui pourraient être pris dans une seule mechta.

CHAPITRE X

Sources du présent « canoun »

(Article unique)

La totalité des questions prévues dans le présent « canoun » ont pour source les traditions et coutumes Ghassiriennes elles ont été classées et codifiées après accord des notables représentant les différentes mechtas du douar GHASSIRA.

CHAPITRE XI

(Article unique)

Les règlements contenus dans le présent recueil ne sont exécutoires que dans la mesure où ils ne sont pas contraire aux lois de la République (1).

(1) Très amusant ; n'oublions pas que le texte était destiné à être remis aux autorités. C'est tout à fait le pendant de la phrase vertueuse qu'on lit chez MASQUERAY : « Exposé de ce qu'*était* la coutume dans le temps passé, avant l'établissement du gouvernement français ». Admirable « était », il y a 3 /4 de siècle !

CHAPITRE XII

Procédure d'amendements

(4 questions)

1° Aucune des questions contenues dans le présent formulaire ne peut être modifiée suprimée ou remplacée s'il n'a pas été préalablement procédé à un vote ou prendraient part 20 notables choisis dans les différentes fractions.

2° Aucun chapitre ne peut être entièrement supprimé ou remplacé sans accord de cinquante notables choisis parmi les habitants de toutes les mechtas et celui obligatoire du Président et de tous les membres de la Djemâa.

3° Lorsqu'un conflit survient ayant pour objet la révision des questions composant ce recueil, c'est le clan qui réunira les voix du Président et de la moitié de l'effectif de la Djemâa qui l'emportera.

4° Lorsqu'un conflit survient en matière de suppression ou de remplacement des chapitres, c'est le clan qui réunira la 1/2 des notables, la 1/2 des membres de la Djemâa et la voix du Président de celle-ci qui l'emportera.

CHAPITRE XIII

Désignation des notables appelés à délibérer sur l'ensemble des questions intéressant le douar

(2 questions)

1° Les grandes agglomérations doivent déléguer 20 notables parmis les hommes pieux âgés de plus de 25 ans.

2° Les petites agglomérations délègueront 10 notables dans les mêmes conditions d'âge et de piété.

Chapitre XIV

Exécutions des sentences

(2 questions)

1° Le paiement du prix du sang (Dia) par suite d'homicide. La Djemâa doit conduire le meurtrier mains liées derrière le dos chez le parent le plus proche de la victime qui doit seul le détacher après que le meurtrier l'ait embrassé et obtenu son pardon.

Le criminel doit en outre se munir du nécessaire pour la préparation d'un couscous dans les conditions connues qui réunira la Djemâa et les proches parents de la victime dans la demeure même du parent de celle ci

2° Le paiement du prix du sang par suite de blessures doit se faire dans les mêmes conditions que celles qui précèdent sauf que le coupable n'aura pas les mains liées.

FIN

NOTE PRÉLIMINAIRE SUR LES FOUILLES DE LA GROTTE DE TAFORALT

(MAROC ORIENTAL)

La grotte de Taforalt (1) est située à 1 kilomètre à l'E. du village du même nom, au cœur du massif montagneux des Beni Snassen, à environ 55 kilomètres N.-W. d'Oujda.

S'ouvrant à mi-pente, au pied d'une petite falaise rocheuse, sa situation lui permet de surveiller facilement l'extrémité W. de la fertile vallée du Zegzel. Son altitude absolue est de 750 mètres. Les Européens l'appellent « la grotte des Pigeons » et les Berbères le « Kef en Nejjar » ou grotte du menuisier, du nom d'un artisan qui l'aurait anciennement habitée.

Elle se présente comme une cavité de 30 mètres d'ouverture, de 28 mètres de profondeur, et dont la voûte, en forme d'arche, s'élève, à l'entrée, à 15 mètres de hauteur. A 16 mètres environ de l'entrée, la grotte se rétrécit, le plafond s'abaisse, et au fond elle se termine par deux diverticules latéraux. L'un, situé sur le côté S., au-dessus du remplissage archéologique, ne présente pas d'intérêt ; l'autre, de direction N.-W., a été habité.

(1) Les recherches à Taforalt n'ont été possibles que grâce à plusieurs concours auxquels nous tenons à exprimer toute notre gratitude :

M. Terrasse, Directeur de l'Institut des Hautes Études Marocaines, et M. Thouvenot, Inspecteur des Antiquités, qui m'ont aimablement accueilli au Maroc et m'ont donné toutes les facilités nécessaires pour entreprendre cette fouille ;

M. le Professeur Vallois, Directeur du Musée de l'Homme et de l'Institut de Paléontologie Humaine, qui m'a très généreusement permis de travailler dans ses laboratoires et de consulter ses collections afin de classer mon matériel et de faire les comparaisons nécessaires ;

Le Révérend Père Bienvenu Blondeau, animateur de la Préhistoire du Maroc Oriental, qui a gardé avec vigilance et protégé la grotte contre les déprédations possibles, et dont la généreuse hospitalité et le concours dévoué ont rendu possible le travail sur place ;

M. le Chef de Région Brunel, dont l'intérêt pour les recherches archéologiques ne s'est jamais démenti ; MM. Perrin et Quent, Contrôleurs civils à Taforalt, qui m'ont aidé et ont facilité ma tâche.

Au point de vue géologique, le corps de la grotte est constitué par du calcaire dolomitique. Cette formation repose sur des calcaires liasiques. Au cours des âges, la voûte s'est partiellement effondrée et de gros blocs encombrent l'entrée.

Le gisement a été reconnu en 1932 par le R. P. Bienvenu Blondeau, et, dès la fin de la guerre, A. Ruhlmann (1) avait commencé des fouilles que j'ai pu reprendre au cours de l'année 1951 [I].

En décembre 1951, l'état des travaux se présentait comme suit :

1° Une tranchée E.-W. allant de l'entrée de la grotte vers le fond, à peu près selon un axe médian ; longueur : 25 mètres, largeur : 3 mètres, profondeur maximum près du milieu de la grotte : 7 m. 80. Le plancher de la grotte paraît avoir été atteint à l'extrémité W. à une profondeur de 6 m. 40.

2° Une tranchée située contre la paroi N. de la grotte. Longueur : 30 mètres, largeur : 2 mètres, profondeur maximum : 5 m. 30. Orientée S.-W. durant les vingt premiers mètres à partir de l'entrée, elle prend ensuite une direction W. La base du remplissage n'a pas été atteinte.

3° Une tranchée transversale N.-S. reliant les deux précédentes, à 9 mètres de l'entrée. Longueur maximum : 6 m. 60, largeur : 3 m. 30, profondeur : 1 m. 60.

I. — Stratigraphie

Dans l'état actuel des travaux, on peut relever la stratigraphie suivante :

1) Sol superficiel : 0 m. 10 (2).

2) Sol noir, riche en cendres, fragments de coquilles d'escargots, restes osseux et pierres carbonisées, comportant des traces de foyers. Cette couche, haute de 0 m. 70 au fond de la grotte, où elle est formée de cendres presque pures, devient de plus en plus épaisse vers l'entrée pour atteindre une puissance maximum de 1 m. 85. (Niveau A.)

3) Lit pierreux de forme ondulée, d'épaisseur variable (moyenne : 0 m. 30, par places : 0 m. 60), composé de blocs de taille sensiblement

(1) Les appels en chiffres romains se réfèrent à la bibliographie, voir page 116.

(2) Les dimensions données sont celles relevées dans la grande tranchée axiale E.-W.

constante (à peu près le volume d'une orange), provenant généralement des calcaires liasiques que l'on trouve à l'extérieur de la grotte, plus rarement de fragments de dolomie. Il est presque stérile au point de vue archéologique.

4) Sol noir riche en cendres et coquilles d'escargots. Son épaisseur qui est de 0 m. 15 au fond de la grotte, s'accroît progressivement. Elle est de 0 m. 50 au milieu et de 1 m. 70 vers l'entrée. (Niveau B.)

5) Lit pierreux analogue au précédent. Epaisseur au fond de la grotte : 0 m. 10 ; épaisseur maximum au milieu du gisement : 1 mètre.

6) Sol noir analogue à celui du niveau B. Cette couche est sensiblement inclinée vers l'entrée de la grotte où elle se termine en biseau sous le cailloutis No 5. Épaisseur au fond de la grotte : 0 m. 40 ; épaisseur maximum : 0 m. 75. (Niveau C.)

7) Lit pierreux, plus mince que les précédents (épaisseur au fond de la grotte : 0 m. 15 ; épaisseur maximum : 0 m. 50), reposant directement sur des terres jaunes et se terminant en biseau vers l'entrée de la grotte où il est en contact avec le lit No 5.

8) Terres argilo-sableuses, de couleur ocre, de consistance généralement meuble, très fortement concrétionnées par places. Cette couche contient de gros blocs d'effondrement provenant du plafond de la grotte. Un phénomène analogue a déjà été observé par A. Ruhlmann dans des couches de même nature à Dar es Soltan et à El Khenzira. Ces chutes paraissent s'expliquer par des facteurs climatiques [II].

Au point de vue archéologique, on peut distinguer :

a) En surface, des éléments faisant partie de l'industrie de la couche C ;

b) A 11 mètres de l'entrée de la grotte, sur le côté N. de la tranchée centrale, au milieu du gisement, à environ 0 m. 20 de profondeur, un mince lit archéologique (Niveau D) ;

c) Au fond de la grotte, à 0 m. 50 de profondeur, sur un bloc d'éboulis et se situant probablement en dessous du niveau D, un niveau archéologique E ;

d) Sous le même bloc d'éboulis, une couche noirâtre, riche en débris cendreux, d'une épaisseur moyenne de 0 m. 20, maximum de 0 m. 40, d'une longueur de 5 mètres, ayant fourni une industrie abondante (Niveau F) ;

e) Sous le niveau F, un intervalle stérile de 0 m. 40 ;

Pl. I

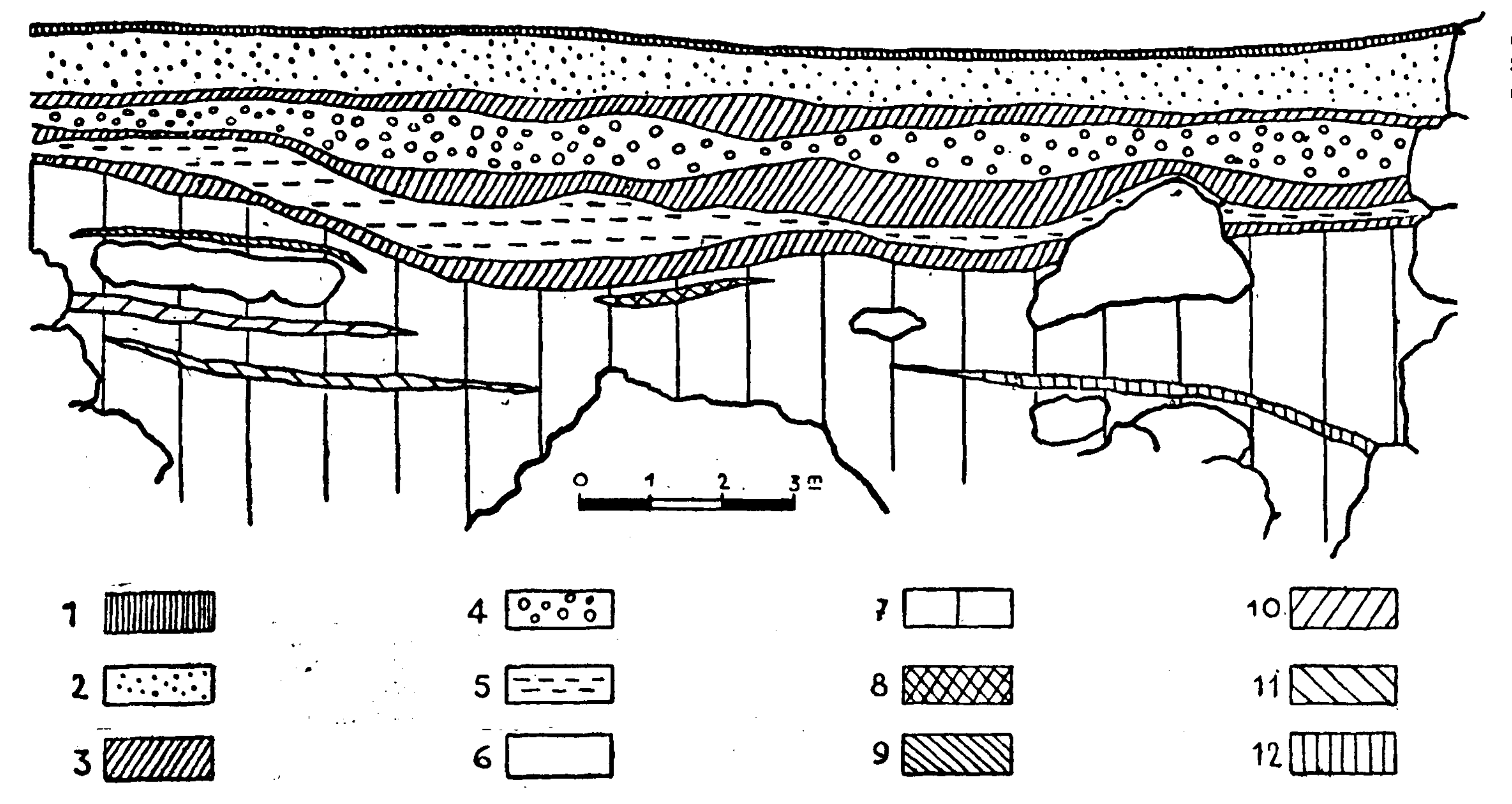


Fig. 1. — Coupe de la paroi N. de la tranchée centrale.
1 : sol superficiel. — 2 : Niveau A. — 3 : lits pierreux. — 4 : Niveau B. — 5 : Niveau C. — 6 : blocs d'éboulis. — 7 : terres jaunes argilo-sableuses. — 8 : Niveau D. — 9 : Niveau E. — 10 : Niveau F. — 11 : Niveau G. — 12 : Niveau H.

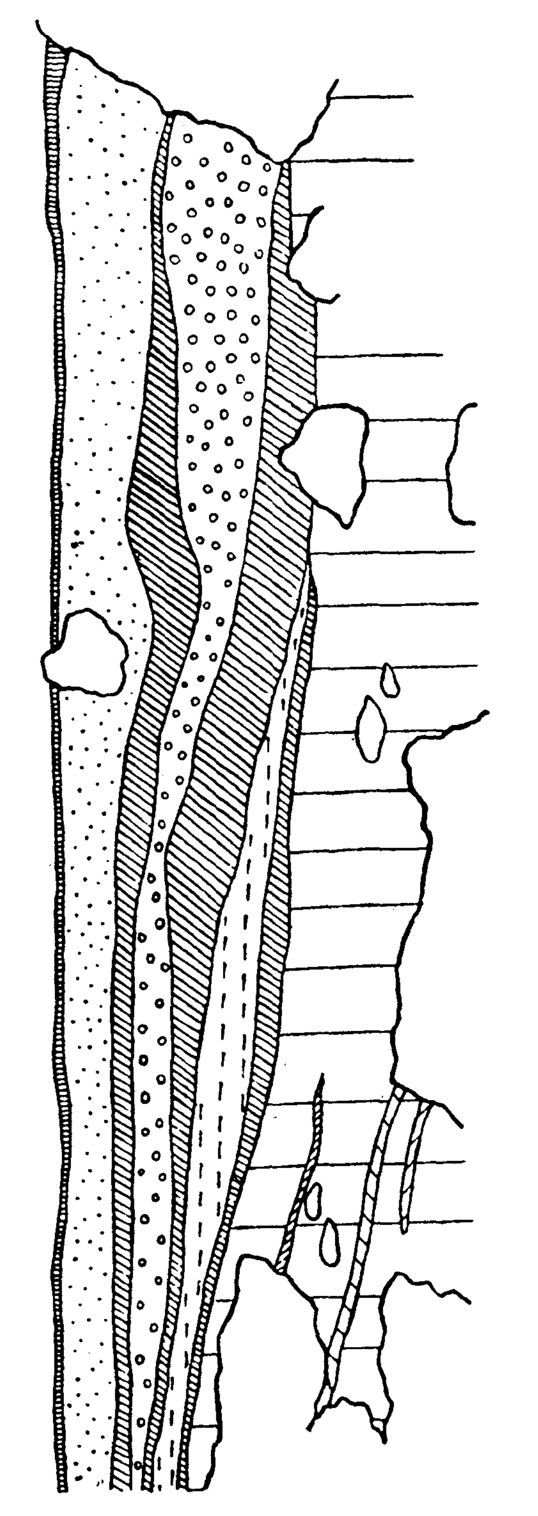


Fig. 2. — Coupe de la paroi S. de la tranchée centrale (même légende que la figure précédente).

f) Sous cet intervalle et les niveaux E et F, une couche archéologique de 5 mètres de longueur, d'une épaisseur moyenne de 0 m. 25, sensiblement inclinée vers l'avant de la grotte (Niveau G) ;

g) A l'entrée de la grotte, sous-jacent à un gros bloc d'éboulis, à une profondeur de 2 m. 50 par rapport au sommet des terres jaunes, un niveau archéologique long d'environ 7 mètres, d'une épaisseur moyenne de 0 m. 20 (Niveau H). Il n'a pas encore été possible de raccorder stratigraphiquement cette couche et celles trouvées au fond de la grotte.

Les lits pierreux Nos 3, 5 et 7, qui se situent à la base des trois niveaux cendreux, sont très vraisemblablement dûs à un apport intentionnel. Composés en très grande partie de petits éléments de calcaire liasique provenant de l'extérieur de la grotte, fortement calcinés, ce sont des pierres chauffées. Ces amas pierreux se retrouvent d'ailleurs dans d'autres gisements d'Afrique du Nord [III].

II. — Archéologie

1. — Les niveaux ibéromaurusiens.

Ces niveaux sont composés de trois couches archéologiques formées de dépôts cendreux, séparés par des lits pierreux. L'outillage peut être classé en quatre groupes principaux : instruments en silex et en quartzite, instruments en calcaire dur, outillage osseux et parure.

a) *Les industries du silex et du quartzite.* — Elles sont composées essentiellement de microlithes ; les éclats de taille utilisés ou retouchés dépassent rarement une longueur de 0 m. 05.

L'outillage est tiré de petits rognons allant de la taille d'une noix à celle d'une petite orange et provenant très vraisemblablement du lit de l'oued qui coule dans la vallée, au pied de la grotte.

Certains nucleus présentent des enlèvements laminaires assez réguliers et parallèles. Peu communs dans les couches supérieures (A : 19,8 % ; B : 25,2 %), ils sont très habituels dans le niveau inférieur (C : 89 %).

Dans les couches supérieures il y a abondance de rognons avec enlèvements en tous sens, larges et courts, donnant à la pièce une forme globuleuse (A : 79 % ; B : 73, 2 %). Ils sont rares dans le niveau inférieur (C : 5, 3 %). Ce sont parfois des nucleus du type précédent qui ont été

postérieurement retaillés. Ces pièces ont pu être utilisées comme balles de fronde.

On trouve également, mais à titre exceptionnel, des nucleus discoïdaux (A : 0,9 % ; B : 1,6 % ; C : 5,7 %). Ils sont de dimensions un peu plus grandes dans la couche inférieure que dans les deux couches supérieures. Ces formes semblent une réminiscence de celles que l'on rencontre dans les niveaux plus inférieurs de la grotte.

L'outillage se compose surtout de lamelles à dos, de taille généralement médiocre : 0 m. 03 en moyenne, exceptionnellement 0 m. 05. Très abondantes dans les deux niveaux supérieurs (A : 83,5 % ; B : 81,3 %), elles sont un peu moins fréquentes dans le niveau inférieur (73,6 %). Les enlèvements partent tantôt d'un même côté du dos (unipolaires) (fig. 3, nos 1 à 5) ; tantôt des deux côtés, s'entrecroisant au milieu (bi-polaires) (fig. 3, no 6). Parfois les enlèvements appartiennent aux deux types : unipolaires au milieu du dos, bipolaires aux extrémités (fig. 3, no 7). Alors que dans l'industrie mésolithique du Cabeço d'Amoreira, à Muge (Portugal), il nous a semblé qu'il y avait une évolution dans le mode de retouches des dos, indépendamment de l'épaisseur de ces derniers [IV], ici, dans l'état actuel des fouilles, il a paru que la retouche était surtout fonction de l'épaisseur du dos. Un dos large est de préférence à retouches bipolaires.

Quelques rares lamelles à dos ont leur arête tranchante avivée par des retouches alternes sur la face plane (fig. 3, no 24).

D'autre part, certaines lamelles à dos semblent avoir été tronquées intentionnellement par un coup porté obliquement sur une des arêtes du dos. On obtient ainsi une sorte de pointe robuste, de section triangulaire. Ces pièces sont assez rares.

Des lamelles à dos ont leur base retouchée par des enlèvements opposés ou alternes. Dans le premier cas (fig. 3, nos 10, 11, 12), elle est le plus souvent arrondie ou carénée ; dans le second cas (fig. 3, nos 8, 9), elle est appointée, parfois même tronquée obliquement et semble avoir été disposée en vue d'un emmanchement (fig. 3, nos 25, 26). Trois pièces de la couche A ont leur base retouchée selon les deux modes d'enlèvements : alternes et opposés (fig. 3, no 13).

D'autres lamelles à dos ont leur extrémité distale retouchée (fig. 3, nos 17, 18), et, dans certains cas, de telle façon que l'on a obtenu une véritable

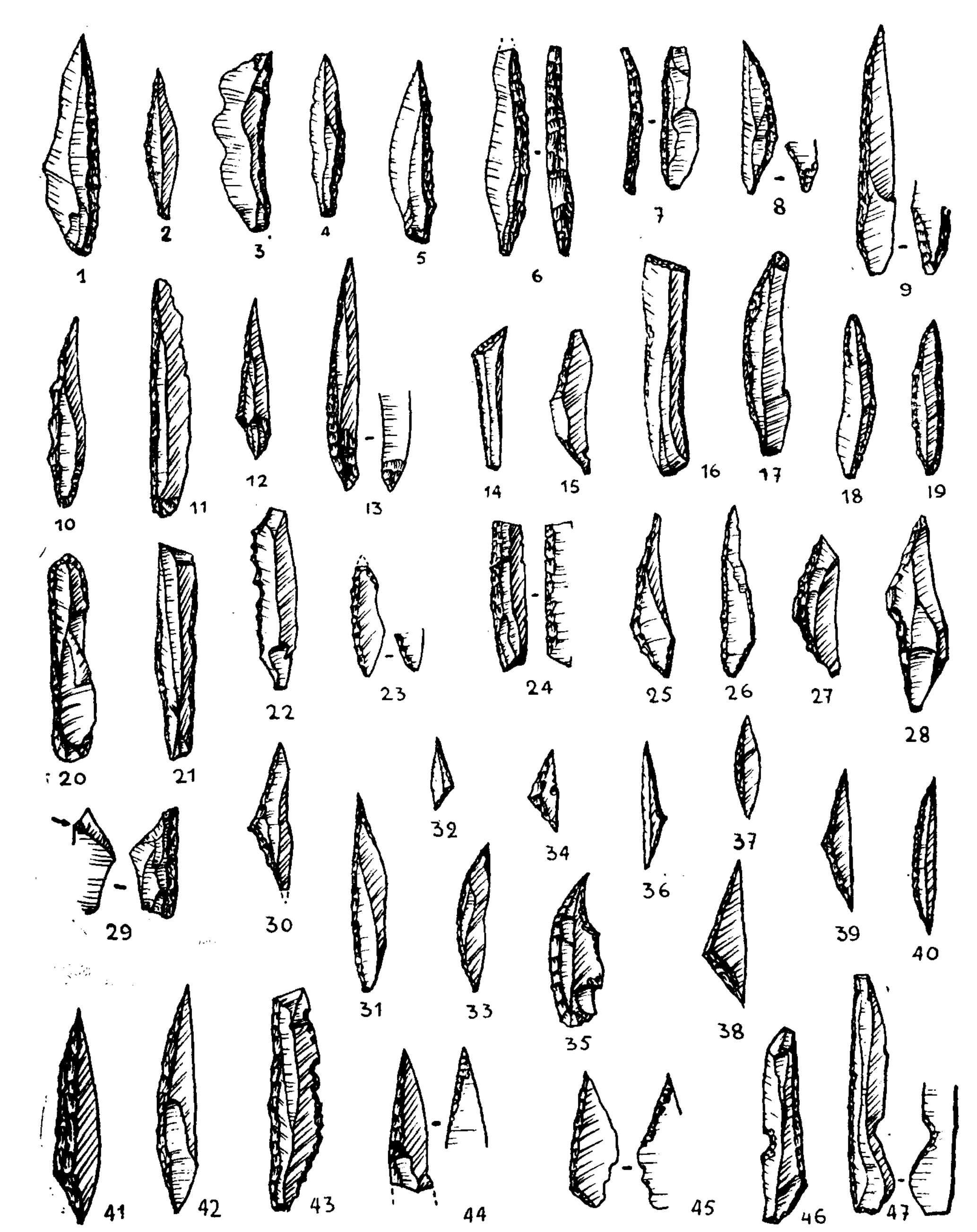


FIG. 3. — Niveaux ibéromaurusiens. Lamelles à dos et pièces géométriques (3/4 grandeur naturelle)

1, 2, 3, 4, 5 : Lamelles à dos à retouches unipolaires. — 6 : Lamelle à dos à retouches bipolaires. — 7 : Lamelle à dos à retouches mixtes. — 8, 9 : Lamelles à dos à base retouchée (retouches alternes). — 10, 11, 12 : Lamelles à dos à base retouchée (retouches opposées). — 13 : Lamelle à dos à base retouchée (retouches alternes et opposées). — 14, 16 : Lamelle à dos et troncature. — 15 : Trapèze (?). — 17, 18 : Lamelles à dos et extrémité distale retouchée. — 19, 21 : Lamelles à deux bords rabattus — 20, 23 : Lamelles à dos et 2 extrémités retouchées. — 24 : Lamelle à dos et retouches sur face plane. — 25, 26 : Lamelles à dos et base tronquée. — 27, 28 : Lamelles gibbeuses. — 29 : Microburin Krukowski. — 30, 34, 39 : Triangles isocèles. — 31, 33 : Tarières à retouches opposées. — 32 : Triangle scalène. — 22, 35, 46, 47 : Lamelles à dos et coche. — 36 : Triangle étiré. — 37, 40, 41, 42 : Segments de cercle. — 43 : Lamelles à dos et denticu-

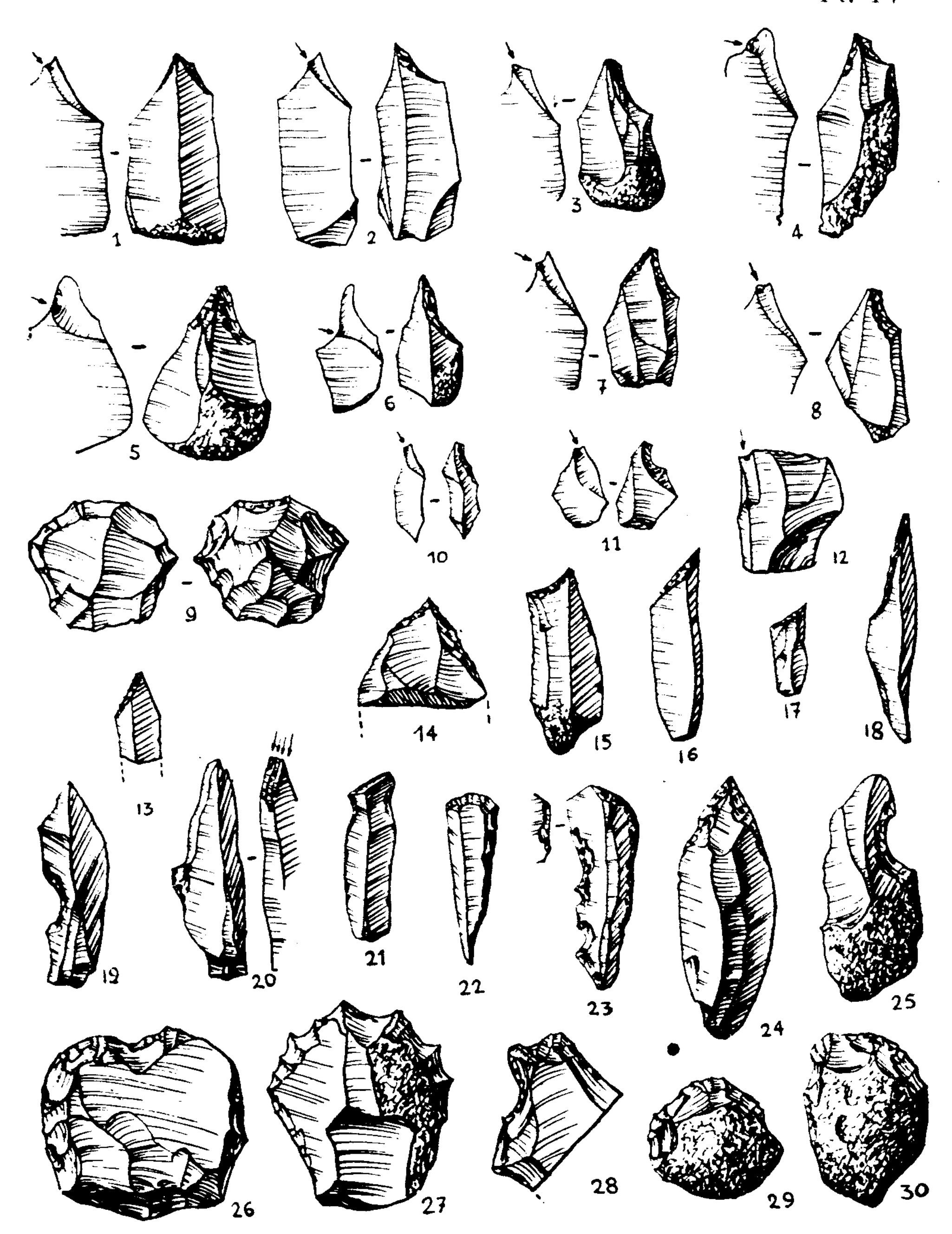


FIG. 4. — Niveaux ibéromaurusiens. — 1 à 8, 10 et 11 : microburins. — 9, 26, 27, 29 et 30 : grattoirs. — 12, 20 : burins. — 13, 15 à 18, 21 : pièces à troncature. — 14, 24 : pointes. — 19, 25, 28 : pièces à coche. — 22 : pièce pédonculée. — 23 : pièce à denticulations. (3/4 grand. nat.) (les Nos 2, 3, 10, 11, 13, 14, 17, 21, 27, 28 appartiennent au niveau A, le No 28 au niveau B, les autres au niveau C).

pointe, soit par enlèvements opposés, soit par enlèvements alternes (tarières à retouches opposées, tarières à retouches alternes) (fig. 3, nos 31, 33, 44, 45) ; ce sont des pièces peu fréquentes. Plus souvent, l'extrémité est carénée, parfois arrondie jusqu'à obtenir de très petits grattoirs ronds dans deux pièces du niveau A. Quelques pièces sont à troncature, soit droite, soit oblique (fig. 3, nos 14, 16).

Signalons également des lamelles à deux bords rabattus (fig. 3, nos 19, 21), des lamelles à dos et coche sur l'arête tranchante (fig. 3, nos 22, 35, 46, 47), des lamelles à dos et tranchant denticulé (fig. 3, no 43), et des lamelles gibbeuses (fig. 3, nos 27, 28).

Les pièces géométriques sont peu abondantes (A : 4,2 % ; B : 4 % ; C : 3,4 %). Elles comportent des segments de cercle (fig. 3, nos 37, 40, 41, 42) ; des triangles isocèles (fig. 3, nos 30, 34, 39), des triangles scalènes (fig. 3, nos 32, 38), des pièces qui ont pu servir d'hameçons et que M. Vaufrey appelle triangles étirés (fig. 3, no 36). Il y a un seul trapèze de bonne facture dans le niveau moyen, un autre douteux dans le niveau inférieur (fig. 3, no 15) et un microburin Krukowski dans le niveau A (fig. 3, no 29). Les pièces géométriques diminuent de taille à mesure que l'on passe des niveaux inférieurs aux couches supérieures.

Les microburins, peu abondants dans les deux niveaux supérieurs (où ils ne représentent pas 1 % de l'outillage), deviennent plus fréquents dans le niveau C (4,7 %). Dans les couches A et B, ils sont tirés de petits éclats lamellaires (fig. 4, nos 10, 11), alors qu'en C ils proviennent d'éclats épais, portions de rognons de silex ou éclats d'avivage (fig. 4, nos 1, 4, 5, 6, 7, 8). Leur taille moyenne atteint 0 m. 04. Dans ce dernier cas, l'enlèvement est large, parfois très oblique ; l'extrémité de la pièce est allongée.

Ces microburins ne sont pas que des déchets de taille, mais ils ont été utilisés comme outils, transformés secondairement en mèches puissantes par des retouches de la portion terminale. En effet, sur plusieurs exemplaires, l'extrémité de l'arête dorsale de l'enlèvement a été finement reprise et certains biseaux portent des marques d'utilisation (fig. 4, nos 1, 4, 5, 7). L'emploi du microburin comme outil avait d'ailleurs déjà été signalé par Siret et Vignard [V].

Les pièces à troncature sont peu abondantes et de petite taille dans le niveau A (longueur moyenne 0 m. 02) (fig. 4, nos 13, 17). La plus longue

d'entre elles porte à proximité de la troncature un étranglement intentionnel qui a pu servir pour emmancher l'outil (fig. 4, nº 21). Dans le niveau B et surtout C, les pièces, plus abondantes, sont un peu plus longues (moyenne : 0 m. 03) (fig. 4, nºs 15, 16, 18). Ce ne sont plus de petites lamelles mais des éclats épais. La troncature est uniformément oblique dans les couches A et B. En C, on relève deux pièces à troncature droite et trois à troncature concave.

Les pièces à coche, dont l'importance est à peu près la même dans chaque niveau (A : 3,6 % ; B : 2,8 % ; C : 3,5 %), sont formées, surtout dans le niveau C, d'éclats épais. Quelques coches portent des traces d'écrasement ou un lustre qui indique qu'elles ont été utilisées (fig. 4, nºs 19, 25, 28).

Les pièces à denticulation sont plus fréquentes et de taille plus importante, dans les niveaux inférieurs que dans la couche A. A signaler deux exemplaires dans le niveau B et six dans le niveau C, dont les deux côtés sont denticulés (fig. 4, nº 23).

Les grattoirs sont soit circulaires, soit sur éclats lamellaires ; quelquefois ils sont denticulés. Leur dimension augmente sensiblement dans le niveau C (fig. 4, nºs 9, 26, 27, 29, 30).

Les burins, rares, sont généralement plans (fig. 4, nº 12). Il y a deux burins de type prismatique dans le niveau C (fig. 4, nº 20).

Parmi les pièces diverses, il faut citer des pointes (fig. 4, nºs 14, 24) dont une pièce de très bonne facture dans le niveau C, des éclats retouchés tantôt sur la face dorsale, tantôt sur la face d'éclatement, tantôt avec retouches alternes.

Dans le niveau C, on a également trouvé trois pièces à coche basale formant pédoncule (fig. 4, nº 22). Une pointe atérienne, provenant de l'extérieur de la grotte, a été également réutilisée.

b) *L'industrie du calcaire.* — Outre l'outillage en silex, il a été trouvé tout un ensemble d'outils en calcaire dur provenant des bancs liasiques des environs de la grotte. La matière se prêtant moins aisément à la taille que le silex, cette industrie a un aspect grossier. Elle est composée en grande partie d'éclats souvent larges et courts, à plan de frappe lisse, à bulbe nettement indiqué. Beaucoup ont été utilisés tels quels, quelques-uns ont été retouchés en grattoirs, en racloirs ou en pointes.

c) *L'outillage osseux.* — Particulièrement abondant dans le niveau A, il est composé presque exclusivement de poinçons et d'alènes, très souvent de bonne facture. Les poinçons, généralement de grande taille, proviennent de l'appointement par raclage de stylets, soit d'Equidés (entre autres E. Mauritanicus), soit de Bovidés. Parfois un os long fendu ou un fragment de diaphyse ont été utilisés et appointés (ainsi un os canon de Périssodactyle).

Les alènes et les aiguilles proviennent de petits os appointés (ainsi un cubitus de Vulpidé), soit d'éclats travaillés. L'une d'elles, faite d'un os pénien appointé, mesure 0 m. 15 de long pour un diamètre de 0 m. 004. Il n'a pas été trouvé d'aiguille à chas. Beaucoup de pièces portent un lustre qui laisse penser qu'elles ont été utilisées dans le travail du cuir.

Outre les poinçons et les alènes, on a trouvé deux petits lissoirs et une pointe mousse.

d) *La parure.* — Elle est grossière et peu abondante. Quelques dentales, quelques Cardium Edule, quelques Pectoncles perforés. L'une de ces dernières a servi de godet à ocre.

Deux pendeloques en pierre ont été trouvées dans le niveau A. L'une est une plaquette rectangulaire de schiste gris-noir (0 m. 07 de long ; 0 m. 015 de large) qui a subi à une de ses extrémités une tentative restée infructueuse de perforation sur les deux faces. L'autre est un galet cylindrique, probablement en grès dur (1) (longueur : 0 m. 05 ; diamètre : 0 m. 015). Une extrémité amincie intentionnellement porte une sorte de sillon circulaire très grossier. Une autre pendeloque est formée d'un fragment de coquille de Pectoncle, très lustré, perforé à une extrémité.

On peut également citer une plaque de calcaire, trouvée dans le niveau C, portant quelques traits gravés, deux molettes de champ, analogues à celles trouvées à l'abri 402 par MM. Gobert et Vaufrey [VI]. L'une d'elles porte sur un bord des écaillures de percussion.

De nombreux fragments d'œufs d'autruche ont été trouvés dans chaque niveau. Jusqu'ici, aucun ne porte de traits gravés.

Il y a plusieurs percuteurs dont un, fait d'un galet de rivière à peu près cylindrique et pointu aux deux extrémités, porte des traces d'écrasement

(1) Plusieurs déterminations de roches ont été faites par M. Agard, du Service des Mines, auquel nous tenons à exprimer notre gratitude. Certaines déterminations sont approximatives en raison de l'impossibilité de faire des plaques minces.

sur l'une d'elles et des traces de piquetage au milieu de la pièce. Deux molettes, dont l'une est très rougie par l'ocre et l'autre porte des traces de percussion sur les deux bords.

La pièce la plus curieuse est un broyeur de forme rectangulaire (0 m. 21 × 0 m. 16) en schiste vert, rougi par l'ocre et qui porte une gravure maladroitement exécutée et dont la partie inférieure a été détruite par frottement. Il s'agit de deux séries de deux demi-cercles placées symétriquement par rapport à l'axe médian de la pièce. La série de droite, située un peu en dessous de celle de gauche, est surmontée par un arc de cercle. L'interprétation de ces traits est bien difficile : ébauche de figuration humaine ou cornes d'un animal ? En connexion avec le broyeur on a trouvé une molette ovoïde, faite d'un galet de calcaire dur, également chargée d'ocre (Niveau B).

En résumé, il faut d'abord remarquer l'absence de tout élément néolithique. La grotte semble avoir abrité une population ibéromaurusienne pendant une longue période.

L'étude statistique de l'outillage, que l'on trouvera plus loin, montre une parenté entre les niveaux A et B. Le niveau C présente, par contre, des différences notables et tout particulièrement par l'aspect moins microlithique de l'industrie. Le fait est spécialement frappant pour les pièces à troncature, les pièces à coche, les denticulés, les grattoirs et les microburins. L'industrie osseuse semble bien plus grossière et la parure beaucoup plus rare et rudimentaire que dans les niveaux supérieurs.

2. — Les industries des terres jaunes.

Pour l'étude typologique et statistique de ces niveaux, on a utilisé les méthodes préconisées par M. F. Bordes [VII], auquel nous tenons à témoigner notre gratitude pour l'aide qu'il a bien voulu nous apporter dans cette partie de notre travail.

a) *Niveau D*

Le premier caractère de l'industrie de ce niveau est la proportion importante des pièces débitées selon la technique levalloisienne. Sur 16 nucleus, 11 sont Levallois. Le pourcentage des pièces levalloisiennes est de 42,6 %.

Le pourcentage des talons à facettes est de 67,7 %, et celui des talons à petites facettes, par rapport à la totalité des talons reconnaissables : 50,6 %. Le pourcentage des lames est de 26,3 %.

On peut noter également deux éclats à enlèvements bipolaires.

Le second caractère est la présence de pièces foliacées à retouches bifaciales, de pointes pédonculées et de bifaces de petites dimensions.

Les pointes foliacées à retouches bifaciales (8,2 %) comportent :

— 4 pièces losangiques, de forme régulière, à retouches fines et allongées (en pelure dans 2 cas), formant au milieu de chaque face une sorte d'arête saillante (fig. 5, nos 1, 13, 14).

— 4 pointes avec talon, de forme régulière, avec amorce de pédoncule dans un cas (?). Deux portent des enlèvements en pelure sur les deux faces, une des enlèvements fins et allongés sur une face, plus sommaires sur l'autre. Une petite pointe à enlèvements plus irréguliers.

— 2 pièces très fracturées. L'une, brisée en son milieu, porte sur chaque face de fines retouches marginales, le cortex ayant été conservé au centre. L'autre, dont il manque le tiers inférieur, est plus épaisse, à enlèvements abrupts et bords finement retouchés (fig. 5, no 6).

— Une pièce probablement losangique, très altérée par l'action du feu.

Les pièces pédonculées (2,2 %) sont au nombre de 3.

— Une pointe en calcédoine, de forme régulière, à limbe retouché sur la face dorsale. Le pédoncule est large, retouché sur les deux faces et sa base a été arrondie (fig. 5, no 9).

— Une pièce dont le limbe retouché sur la face dorsale présente des bords fortement encochés. Son extrémité arrondie a été retouchée en grattoir. Le pédoncule, qui porte des enlèvements sur les deux faces, est mal dégagé sur un côté de la pièce (fig. 5, no 11).

— Une pièce à limbe retouché sur la face dorsale, à extrémité arrondie retouchée en grattoir. Le pédoncule large et allongé est retouché sur les deux faces.

Il y a également une pointe à retouches unifaciales, à côtés fortement denticulés, avec une amorce assez grossière de pédoncule et dont la forme rappelle les pointes dites de Tayac.

Les petits bifaces sont au nombre de deux (1,48 %). L'un mesure 0 m. 05 de long et 0 m. 04 de large (fig. 5, no 12), l'autre 0 m. 05 de long et 0 m. 035

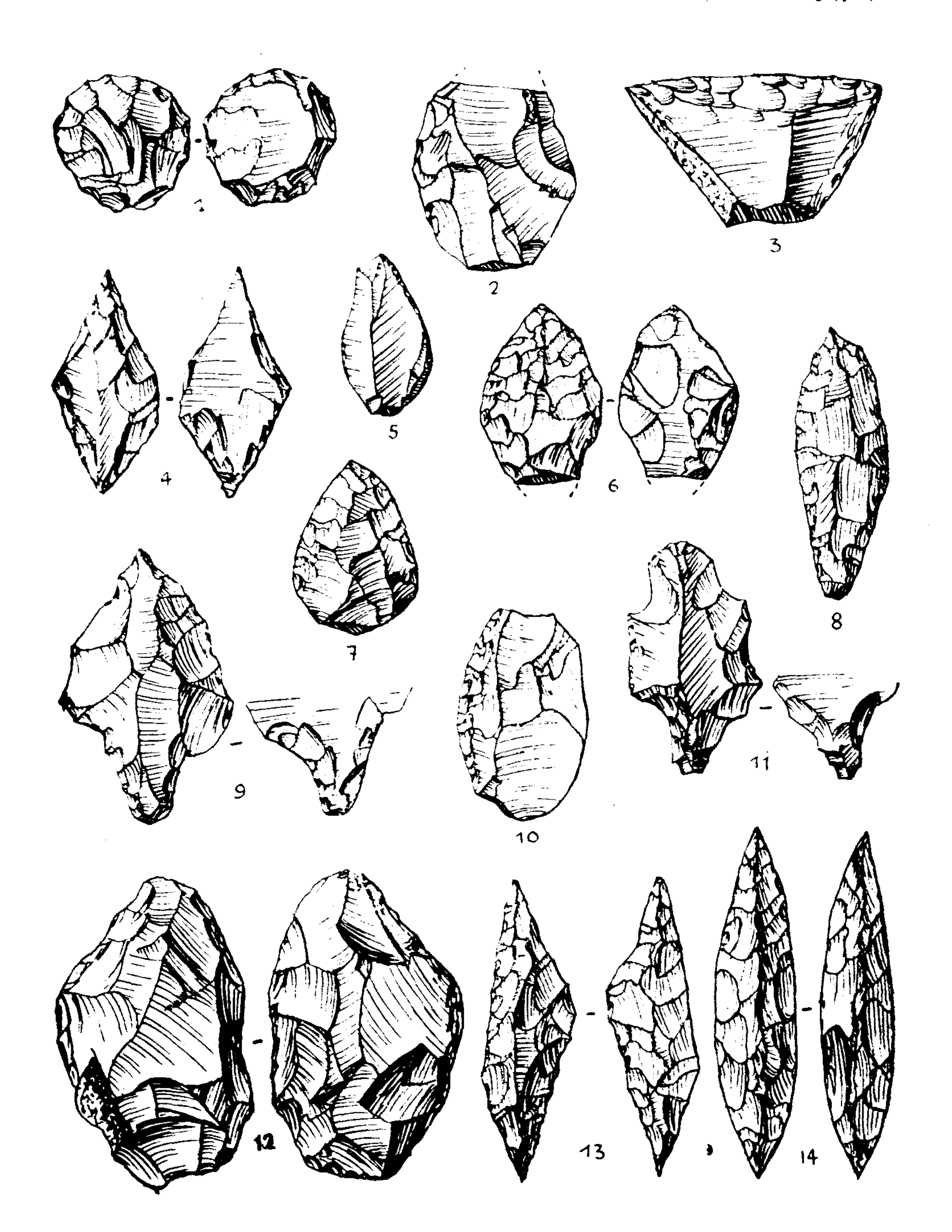


Fig. 5. — Niveau D. — 1 : disque. — 2, 3, 7, 8, 10 : racloirs. — 4, 6, 13, 14 : pointes foliacées à retouches bifaciales. — 5 : couteau à dos. — 9, 11 : pièces pédonculées. — 12 : biface (3/4 grand. nat.).

de large. Ils sont de forme peu régulière, à tranchant sinueux, à enlèvements larges, profonds et irréguliers.

Les racloirs sont assez abondants (fig. 5, nos 2, 3, 7, 8, 10) (19,35 %). Ils sont surtout composés de racloirs simples convexes (8), généralement sur éclats minces et à retouches fines et allongées, de racloirs convergents (7), très soigneusement retouchés, et de racloirs simples droits (5). Le tranchant de la plupart de ces pièces présente une tendance vers la forme denticulée. Il y a en outre deux racloirs déjetés, un racloir transversal sur gros éclat, un racloir sur face plane, un racloir à retouches alternes et un racloir double : convexe sur un côté, concave sur l'autre.

Les grattoirs représentent 9,69 % de l'industrie. Il y a quatre grattoirs sur bout de lame dont un d'excellente facture, deux grattoirs droits sur bout de lame dont un avec une ébauche de coche, cinq grattoirs circulaires et deux sur éclats discoïdaux.

Il y a deux burins dont un burin droit sur gros éclat arrondi, un perçoir retouché sur une seule face, trois petits couteaux à dos partiellement rabattu (fig. 5, no 5), un petit disque (fig. 5, no 1) et une raclette.

Enfin, de nombreux éclats sont retouchés (10,48 %) : éclats à denticulations, à troncature, à coche, à retouches sur face plane, à retouches abruptes et alternes minces. Il y a un éclat très abîmé par le feu, portant des traces de retouches bifaciales (pointe ou racloir transversal ?).

Il faut noter l'absence de « pointes marocaines » ou « pseudo-sahariennes ».

Par ces divers caractères, l'industrie de ce niveau est un Atérien déjà évolué. Le parallèle avec la couche 6 de la High Cave de Tanger ne manque pas d'intérêt. Dans les deux cas, on peut noter l'importance de la technique levalloisienne et un pourcentage analogue de pièces pédonculées. Par contre, à Tanger, les pointes foliacées bifaciales sont plus nombreuses qu'à Taforalt et, au contraire, les racloirs sont plus abondants à Taforalt qu'à Tanger [VIII].

b) *Niveau E*

Ce niveau comporte, dans l'état actuel des travaux, six éclats Levallois, six nucleus dont quatre Levallois, deux racloirs droits, un racloir convexe, une pièce denticulée, un grattoir et un éclat retouché.

Il faut attendre de nouvelles fouilles et avoir un matériel plus abondant et plus typique pour mieux connaître l'industrie de ce niveau.

c) *Niveau F*

Comme pour le niveau D, il est frappant de constater l'importance de la technique levalloisienne dans le débitage des pièces : sur vingt-sept nucleus, vingt-trois sont de type Levallois, et parmi les trois restants, deux sont trop altérés par le feu pour être déterminables. Les différents indices sont cependant un peu moins élevés que pour le niveau D. Ainsi, indice Levallois : 33,6 %, indice de facettage : 56,7 %, indice de facettage strict : 45,2 %. La proportion du débitage lamellaire est, par contre, un peu plus élevée : 30,2 %.

Dans l'état actuel des travaux, aucune pièce pédonculée n'a encore été trouvée. Il y a, par contre, une ébauche de pointe foliacée biface : c'est un éclat losangique dont la base porte sur les deux faces de fins enlèvements en pelure qui ont supprimé le talon (fig. 6, n° 6).

Les racloirs (fig. 6, n°s 4, 10) (22, 6 %) sont un peu plus abondants que dans le niveau D et beaucoup sont taillés à partir de rognons plats. Les racloirs simples convexes (9), dont un avec coche distale sur le côté opposé, et les racloirs simples droits (8) prédominent. Les racloirs doubles (4) comportent un racloir double-droit, un racloir concave et deux racloirs concaves-convexes. Il y a, en plus, trois racloirs déjetés, deux racloirs convergents, deux racloirs simples concaves, trois racloirs transversaux et un racloir double-droit avec retouches sur face plane.

Les grattoirs, peu abondants (4,3 %) sont principalement sur éclat circulaire ou sur rognon (fig. 5, n°s 7, 9).

Il y a trois pointes de type moustérien très finement retouchées (fig. 5, n°s 1, 2, 3). Les pièces à denticulation sont assez abondantes (9,5 %) (fig. 5, n° 8). On trouve, en outre, un burin droit à biseau large sur éclat épais, un couteau à dos, deux raclettes sur petits éclats (fig. 5, n° 5) et de nombreux éclats retouchés : à retouches abruptes alternes minces (13), encochés (7), à retouches sur face plane (6), tronqué (1), encoché sur le bout (1). Il y a également un petit disque.

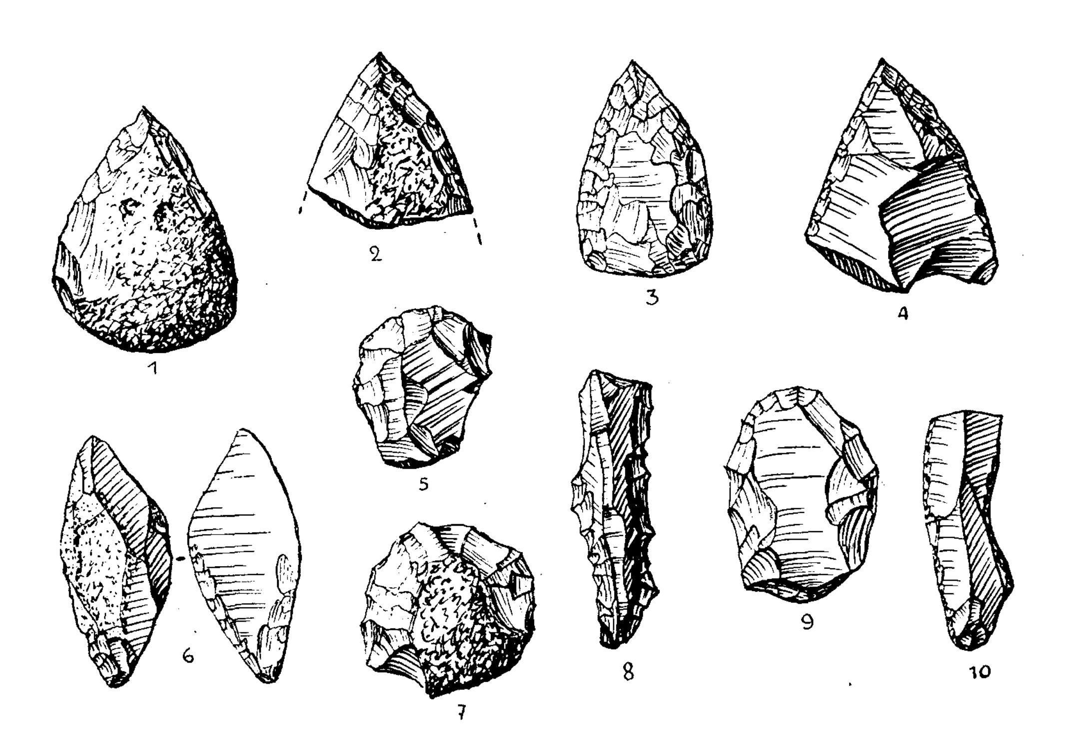


Fig. 6. — Niveau F. — 1, 2, 3 : pointes. — 4 : racloir. — 5 : raclette. — 6 : ébauche de pointe à retouches bifaciales. — 7, 9 : grattoirs. — 8 : pièce à denticulations. — 10 : racloir avec coche sur le côté opposé (3/4 grand. nat.).

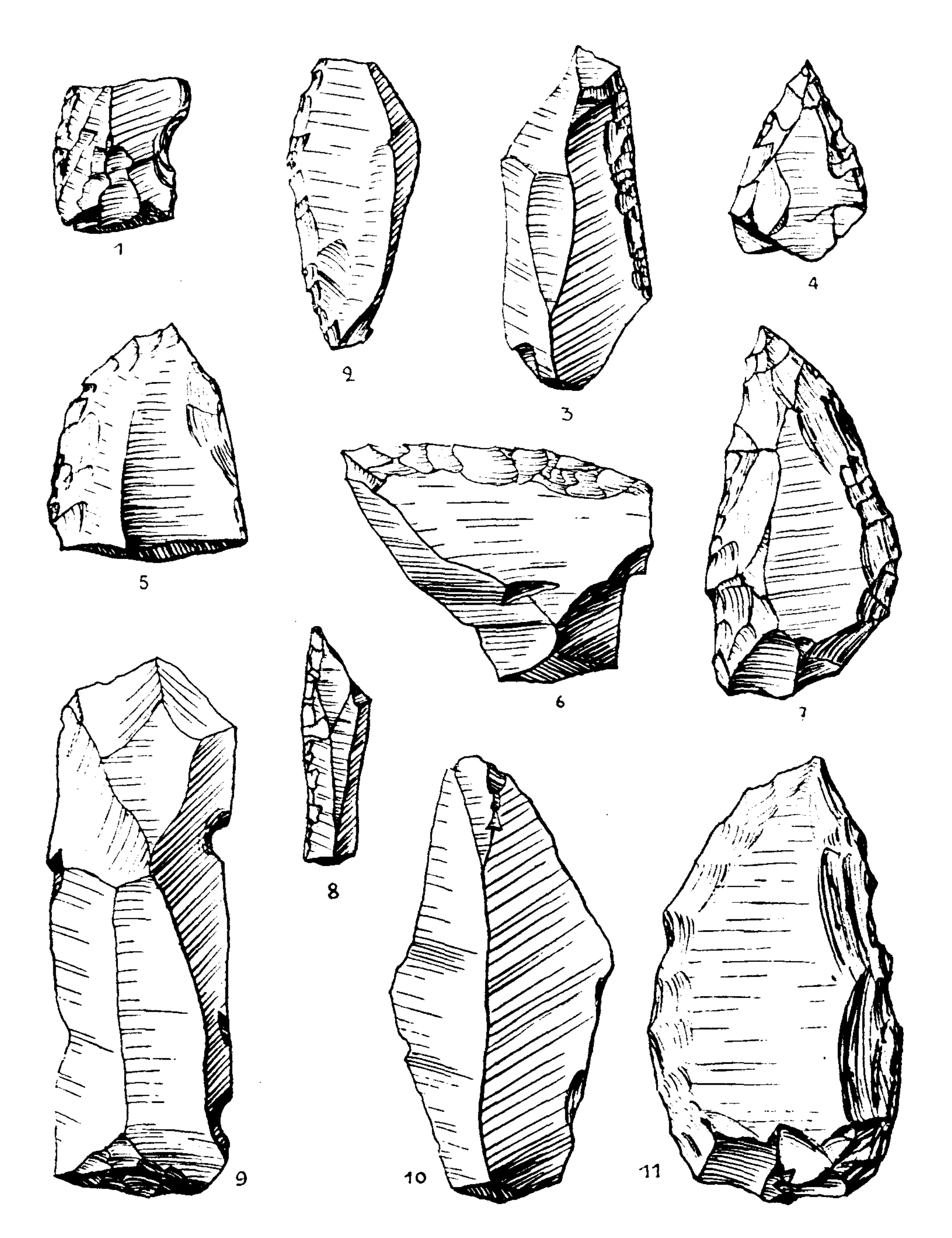


FIG. 7. — Niveau G. — 1 : pièce à coche (calcaire dur). — 2, 5 : racloirs (grès siliceux). — 3, 6, 8 : racloirs (silex). — 4 : pointe (lydienne). — 7 : racloir (lydienne). — 9, 10 : éclats Levallois (grès siliceux). — 11 : denticulé (grès siliceux) (3/4 grand. nat.).

Bien qu'aucune pointe pédonculée n'ait encore été trouvée dans ce niveau, il semble que son industrie puisse être rattachée à l'Atérien, la trouvaille d'une ébauche de pointe foliacée bifaciale pouvant renforcer ce point de vue. Il s'agirait vraisemblablement d'un Atérien assez ancien, ce qui expliquerait l'indice lamellaire assez élevé et le mode de retouche des pièces qui est beaucoup plus courte et écailleuse que dans les deux niveaux précédents.

d) *Niveau G*

Cette couche, qui n'a encore fourni que quarante-quatre pièces ou éclats, présente deux caractères principaux :

— Importance de la technique levalloisienne (plus de 50 % du matériel) ;

— Présence d'une industrie en grès siliceux très dur. La qualité des pièces obtenue dans cette pierre très difficile à tailler dénote une très grande habileté manuelle de la part des artisans.

On a relevé dans ce niveau :

— Quinze éclats Levallois dont trois belles lames en grès siliceux mesurant 0 m. 15, 0 m. 085 et 0 m. 075 de longueur (fig. 7, n°s 9, 10).

— Neuf pointes moustériennes très typiques (fig. 7, n° 4).

— Sept racloirs : deux en grès siliceux (fig. 7, n°s 2, 5), trois en silex (fig. 7, n°s 3, 6, 8) et un en lydienne (fig. 7, n° 7).

— Un grattoir sur extrémité d'éclat Levallois.

— Trois pièces à coche dont deux portent des coches naturelles qui ont été utilisées (fig. 7, n° 1).

— Six pièces denticulées dont une en grès à double denticulation (fig. 7, n° 11) ; un éclat à troncature fortement denticulé et un éclat très frustre, de section triangulaire, denticulé sur un côté.

— Trois éclats à retouches abruptes et alternes minces.

D'après ce que l'on peut connaître de cette industrie, il semble bien qu'elle diffère sensiblement de celles fournies par les niveaux superposés E et F. L'abondance relative des racloirs et des pointes, la facture des pièces permettent de penser que nous sommes en présence d'une industrie d'allure moustérienne.

e) *Niveau H*

Cette couche, située à l'entrée de la grotte, n'a pu être encore raccordée stratigraphiquement avec celles du fond d'une manière suffisamment sûre. Elle comprend des pièces en silex, quelques-unes en grès siliceux, en lydienne et en calcaire dur.

La technique levalloisienne est ici encore très prédominante ; sur sept nucleus recueillis, trois sont Levalloisiens. L'indice Levallois est de 36,1, un peu moins élevé que celui du niveau D, mais légèrement supérieur à celui de F. Il en est de même pour l'indice de facettage (62,5). Par contre, l'indice de facettage strict, supérieur à celui de F, est égal à celui du niveau D (50,8). L'indice laminaire est intermédiaire entre celui de D et de F (28,6).

Il y a cinq pointes de type moustérien, très finement retouchées (fig. 8, nº 5), spécialement un exemplaire en grès siliceux.

Les racloirs sont très abondants (44,8 %) et variés (fig. 8, nºs 1, 3, 6 à 11, 13, 14, 16). Les plus fréquents sont les racloirs simples convexes (21) soigneusement retouchés. Quatre sont en lydienne. Les exemplaires en silex sont généralement sur éclats courts et peu épais. Deux d'entre eux sont sur nucleus Levallois dont un bord a été finement retouché.

Les racloirs simples droits (16) sont souvent sur éclats de taille, épais, ayant partiellement conservé leur cortex sur le dos. Il y a aussi des racloirs doubles (9), des racloirs déjetés (6) et des racloirs convergents (8), ces derniers, pièces de petite taille (0 m. 03 à 0 m. 04). Il est curieux de noter que l'un d'eux est absolument identique à une pièce trouvée dans le niveau B de la grotte du Castillo (Espagne) et à une autre provenant d'Aïn-Meterchem (tufs).

Il faut ajouter des racloirs transversaux (5) sur éclat à talon épais, des racloirs sur face plane (3), un racloir simple concave et un racloir à retouches abruptes.

Les grattoirs sont rares (fig. 8, nº 15) (à peine 2 %) et comportent deux exemplaires sur rognons de silex discoïdes et un grattoir sur bout de lame.

Les pièces denticulées, plus fréquentes (7,6 %), sont souvent composées d'éclats irréguliers, retouchés profondément sur les bords. Quelques-unes sont des lamelles ou des éclats lamellaires (fig. 8, nº 2).

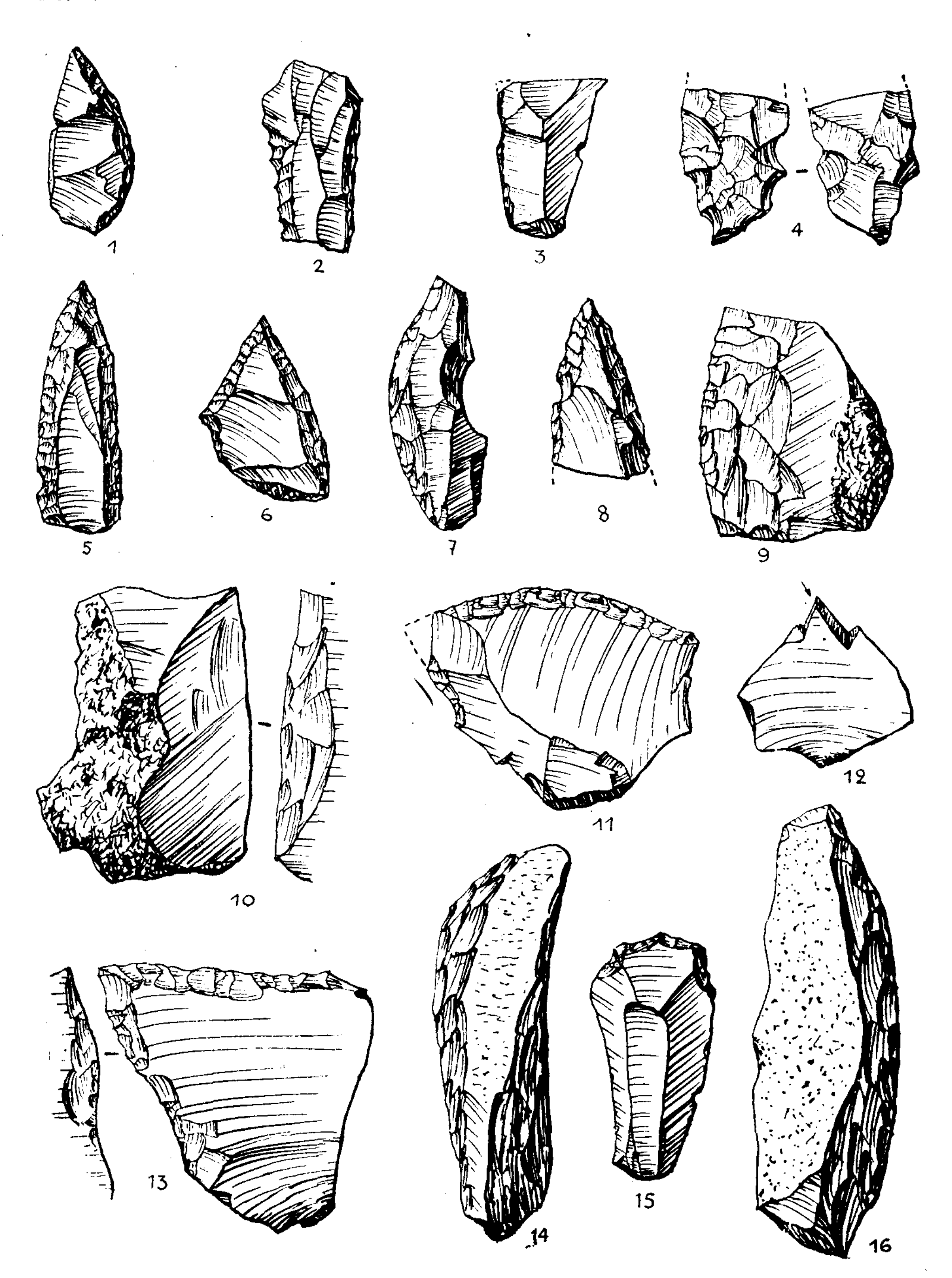


FIG. 8. — Niveau H. — 1, 6 à 11, 13 : racloirs. — 2 : pièce à denticulations (lydienne). — 3 : racloir (calcaire dur). — 4 : pointe foliacée à retouches bifaciales. — 5 : pointe. — 12 : burin. — 14, 16 : racloirs (lydienne). — 15 : grattoir (lydienne) (3/4 grand. nat.).

On a recueilli en outre un burin droit sur rognon (fig. 8, nº 12), deux couteaux à dos, des éclats retouchés divers : à troncature (5), encochés (2), à retouches sur face plane (4), à retouches abruptes et alternes minces (11), à retouches bifaciales minces et courtes (2) et un petit disque dont les bords sont très finement retouchés.

Il a été aussi trouvé un fragment de pointe foliacée biface, à enlèvements allongés mais peu réguliers, à bords dentelés (fig. 8, nº 4). Cependant la patine de cette pièce, très différente de celle des autres outils du niveau, laisse penser qu'elle peut provenir d'une courbe supérieure.

Malgré l'absence de pièces pédonculées, et en laissant de côté la pointe foliacée bifaciale dont la position stratigraphique n'est pas sûre, l'examen des indices de technique situe cette industrie à un niveau intermédiaire entre D et F. La présence d'outils en grès siliceux (tout comme pour F) est une autre indication intéressante. Par sa typologie, ce niveau se rapprocherait donc de F.

FAUNE

Elle a été déterminée par M. le Professeur Arambourg. Très abondante dans les niveaux cendreux, elle est plus rare dans les terres jaunes.

NIVEAU A

OISEAUX :

Struthio camelus.

ARTIODACTYLES :

Bos primigenius, Alcephalus bubalis, Ammotragus lervia, Gazella cuvieri.

PÉRISSODACTYLES :

Equus mauritanicus, Rhinoceros sp.

CARNIVORES :

Canis anthus, Vulpes atlantica.

NIVEAU B

OISEAUX :

Struthio camelus.

ARTIODACTYLES :

Bos primigenius, Alcephalus bubalis, Ammotragus lervia, Gazella cuvieri.

PÉRISSODACTYLES :

Equus mauritanicus.

CARNIVORES :

Felis pardus (jeune), *Vulpes atlantica.*

INSECTIVORES :

Erinaceus algirus.

RONGEURS :

Sciurus sp., Lagomorphe de grande taille.

POISSONS :

Barbus (?).

MOLLUSQUES :

Melanopsis (eau douce), *Rumina decollata* (terrestre), *Helix* divers.

NIVEAU C

ARTIODACTYLES :

Bos primigenius (?), *Alcephalus bubalis, Ammotragus lervia, Gazella cuvieri, Gazella sp.* (2 espèces), *Capra sp.* (?), *Sus scrofa.*

PÉRISSODACTYLES :

Equus mauritanicus, Rhinoceros sp.

CARNIVORES :

Felis pardus, Felis sp., Vulpes atlantica.

INSECTIVORES :

Erinaceus algirus.

RONGEURS :

Sciurus sp.

TERRES JAUNES

ARTIODACTYLES :

Bos primigenius (?), *Ammotragus lervia* (rare), *Alcephalus bubalis, Gazella sp., Hippotragus equinus* (?), *Phacochoerue sp.*

PÉRISSODACTYLES :

Equus mauritanicus (?)

BATRACIENS ET OISEAUX :

Quelques os.

Dans les niveaux ibéromaurusiens, la faune n'est pas très différente de celle de la région, à une époque qui n'est pas éloignée de la nôtre. Le climat aurait donc peu varié. Il était déjà semi-aride, avec une végétation analogue à celle de nos jours.

La faune des terres jaunes est encore trop mal connue pour fournir des indications précises. Cependant, la présence du Phacochère indiquerait un climat plus humide.

III. — Restes humains

Au cours de la campagne 1951, le niveau A a fourni, contre la paroi N. de la grotte, des fragments humains appartenant à au moins deux individus :

Une portion de la partie antérieure du crâne d'un enfant âgé d'environ sept ans ;

Un crâne d'un jeune homme d'une quinzaine d'années. Le sujet avait subi l'avulsion dentaire ;

Un humérus appartenant à un individu de même âge que le second crâne. Il est remarquable par son aspect massif et les insertions musculaires qui indiquent un sujet robuste.

Le niveau D a fourni un petit fragment de voûte cranienne, probablement de pariétal, malheureusement très incomplet.

Au printemps 1952, les coupes de l'extrémité W. de la tranchée latérale, formées de cendres extrêmement pulvérulentes, s'effritèrent laissant apercevoir dans le niveau B deux squelettes. L'un (squelette n° 1), était placé sous une dalle longue de 0 m. 70 et épaisse de 0 m. 20. Entre la dalle et le corps, une couche de cornes de mouflon était disposée. Pour éviter la dispersion et la destruction des os, le R. P. Blondeau les retira en présence de témoins qui signèrent un procès-verbal. Le second squelette, situé légèrement au-dessus du premier et sur le côté, put être montré *in situ* aux membres du Congrès Panafricain de Préhistoire participant à l'excursion marocaine. D'après l'attitude du corps, couché sur le côté, les jambes fortement repliées sur le tronc, l'inhumation intentionnelle semble probable.

Il fut décidé que la campagne de fouilles 1952 porterait sur cette partie de la grotte. Il apparaissait nécessaire de retirer la couche supérieure contenant des blocs de pierre dont l'action ne pouvait qu'aggraver l'effritement de la coupe. D'autre part, la voûte de la grotte s'abaisse fortement en cet endroit. L'habitat n'y était plus possible à la fin de l'occupation ibéro-maurusienne, et l'on pouvait espérer que de nombreuses inhumations avaient été faites en ce lieu.

Après décapage d'une couche épaisse de 0 m. 70, atteignant ainsi la base du niveau A, je me trouvais en présence d'un véritable ossuaire ibéro-maurusien dont le dégagement n'a pu être encore achevé. Déjà, les restes d'une dizaine d'individus ont été exhumés. Habituellement, les corps ont été posés les uns sur les autres sans ordre apparent. Dans un cas, il semble bien que l'on se trouve en présence d'un rite funéraire. Il s'agit d'une sépulture d'enfants. Les corps étaient disposés dans une fosse trapézoïdale mesurant 1 m. × 1 m. 50 × 1 m. 15 × 1 m. 10 dont la profondeur maximum (côté N.) atteint 0 m. 35, la base du trapèze étant située vers le S. Le côté N. était limité par un bloc d'éboulis provenant de la voûte, les côtés E. et W. par des blocs de calcaire liasique provenant de l'extérieur. Au centre de ce trapèze, selon un axe grossièrement E.-W., étaient placés plusieurs corps de jeunes enfants posés les uns sur les autres, les têtes à

l'Ouest. Cette disposition avait déjà été remarquée par Barbin, à la Mouillah [IX]. Sur les poitrines, il y avait trois massacres de mouflons disposés en étoile, les cornes à l'extérieur. Le tout était maintenu par une pierre placée au centre. Contre le bloc N. était pelotonné un corps de bébé, la face tournée contre la pierre. La fosse avait été comblée avec une terre noire très fine où l'on remarquait l'absence de tout éclat et de tout charbon.

Ces différents restes humains, après nettoyage et préparation, seront envoyés au Professeur Vallois aux fins d'étude.

IV. — Conclusions

La grotte de Taforalt possède une situation géographique très intéressante. Elle est placée au confluent de deux couloirs par lesquels les migrations ont pu s'effectuer : la plaine côtière, qui met en communication l'Est et l'Ouest et la vallée de la Moulouya reliant le Nord et le Sud. Elle a donc pu être le point de rencontre d'influences à diverses époques.

Elle est également remarquable par l'ampleur et la variété de ses dépôts archéologiques qui indiquent qu'elle a servi d'habitat à des groupes humains importants pendant une très longue durée. Si aucune trace d'occupation néolithique n'a été encore décelée, il est certain que la grotte a pendant longtemps servi d'habitat au Mésolithique. On trouve ici en stratigraphie trois séries d'occupations : les deux plus récentes avec une industrie dont le faciès rappelle celui de la Mouillah [X], la plus ancienne, dont l'industrie est moins microlithique et où des influences plus anciennes se font sentir.

Les terres jaunes offrent une séquence d'un haut intérêt pour l'étude de l'Atérien. Il y a à Taforalt une industrie qui a évolué sur place depuis le Moustérien jusqu'à l'Atérien à feuilles de laurier. La base du remplissage n'étant pas encore atteinte, on peut espérer trouver des niveaux inférieurs qui complèteront les données que nous avons actuellement.

Les restes humains trouvés au cours de la dernière campagne et ceux que l'on est en droit d'espérer encore découvrir dans la partie N. de la grotte enrichiront notre connaissance des types humains du Mésolithique nord-africain.

Jean Roche.

Bibliographie

[I] Ruhlmann (A.). — Le Paléolithique marocain, *Publications du Service des Antiquités du Maroc*, fasc. 7, Rabat, 1945, p. 81, note 10.
— La grotte préhistorique de Dar es Soltan, *Coll.* « *Hespéris* », Paris, 1951, p. 55.

[II] — La grotte préhistorique de Dar es Soltan, p. 27.

— Les grottes préhistoriques d'El Khenzira, *Publications du Service des Antiquités du Maroc*, fasc. 2, Paris, 1936, pp. 29 et 81-82.

[III] Gobert (E. G.). — El Mekta, Station princeps du Capsien, *Karthago*, n° 3, Tunis, 1952, pp. 74 sq.

[IV] Roche (Abbé J.). — L'industrie préhistorique du Cabeco d'Amoreira (Muge). Porto, 1952, p. 16.

[V] Siret (L.). — La taille des trapèzes tardenoisiens, *Revue Anthropologique*, mars avril 1924, pp. 115-134.

Vignard (E.). — Congrès préhistorique de France, 1934, pp. 66-106.

Vignard (E.). — Le gisement mésolithique de Piscop, *L'Anthropologie*, tome XLVIII, Paris, 1938, p. 22.

[VI] Gobert (E. G.) et Vaufrey (R.). — Le Capsien de l'abri, 402, *Direction des Antiquités et des Arts*. Tunis, 1950, p. 33.

[VII] Bordes (F.). — Principes d'une méthode d'étude des techniques de débitage et de la typologie du Paléolithique ancien et moyen, *L'Anthropologie*, tome LIV, Paris, 1950, p. 19.

[VIII] Howe (B.) et Movius (H. L.). — A stone age cave site in Tanger, Preliminary report on the excavations at the Mugharet el Alyia or High Cave, in Tangier. *Papers of the Peabody Museum of American archaeology and Ethnology*, Harvard University, vol. XXVIII, n° 1, Cambridge (Mass.), 1947.

Balout (L.). — Les fouilles américaines de la « Grotte Haute » (Mougharet el Alyia, zone de Tanger) et la question S'Baikienne. Extr., *Bulletin de la Société d'Histoire Naturelle de l'Afrique du Nord*, t. XXXIX, janvier-juin 1948, pp. 22-30.

[IX] Barbin (A.). — Fouilles des abris préhistoriques de La Mouillah (près Marnia). Deuxième campagne, *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la province d'Oran*, tome XXXII, fasc. CXXXII, Oran, 1912, p. 13 du tiré à part.

[X] — Fouilles des abris préhistoriques de La Mouillah (près Marnia), *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la province d'Oran*, tome XXX, fasc. CXXII, Oran, 1920, p. 6 du tiré à part.

TABLEAU RÉCAPITULATIF
DE L'INDUSTRIE DES NIVEAUX DE TERRES JAUNES DE TAFORALT

	Niveau D		Niveau E	Niveau F		Niveau G	Niveau H	
Pointes moustériennes	—		—	3	2.16 %	9	5	3,21 %
Racloirs :								
simples droits	5		2	8		3	16	
simples convexes	8		3	9		2	21	
simples concaves	—		—	2		—	1	
doubles droits	—		—	1		—	4	
doubles droits convexes	—		—	—		—	4	
double droit concave	—		—	1		—	—	
double biconvexe	—		—	—		—	1	
doubles convexes concaves	1		1	2		—	—	
convergents droits	2		—	1		—	1	
convergents convexes	5		—	1		1	5	
déjetés	2		—	3		—	8	
transversaux droits	—		—	2		—	1	
transversaux convexes	1		—	—		1	4	
sur face plane	1		1	1		—	3	
à retouches abruptes	—		—	—		—	1	
à retouches alternes	1		—	—		—	—	
Total des racloirs	26	19,35 %		31	22,20 —	7	70	45,48 %
Grattoirs	13	9,69 %	1	6	4.36 %	1	3	1,93 %
Burins	2		—	—		—	1	
Perçoir	1		—	—		—	—	
Couteaux à dos	2		—	1		—	2	
Couteaux à dos naturel	—		—	1		—	3	
Raclettes	1		—	2		—	—	
Pièces à troncature	3	22,3 %	—	1	0,72 %	—	7	
Pièces à coche	6	4,47 %	—	7	5,10 %	3	2	1,29 %
Pièces à denticulations	12	8,95 %	1	13	9,48 %	6	12	7,70 %
Pointe de Tayac	1		—	—		—	—	
Pièces pédonculées	3	2,22 %	—	—		—	—	
Pointes foliacées bifaces	11	8,20 %	—	1	0,72 %	—	1	0,65 %
Eclats :								
à retouche surface plane	6		1	6		—	4	
à ret. abruptes minces	11		—	12		3	5	
à ret. alternes minces	2		—	1		—	5	
à retouches bifaces	1		—	—		—	2	
à encoche en bout	1		—	1		—	—	
Total des éclats retouchés	21	15,63 %	1	20	14,60 %	3	16	10,24 %
Eclats Levallois	25	20,65 %	6	44	30.64 %	15	23	14,74 %
Divers	6	4,47 %	—	7	5.10 %	—	10	6.41 %

JUDA BEN NISSIM IBN MALKA

PHILOSOPHE JUIF MAROCAIN

(Suite)

DEUXIÈME PARTIE

LE SYSTÉME DE JUDA BEN NISSIM IBN MALKA DANS LE CADRE DE LA PHILOSOPHIE ARABO-JUIVE

CHAPITRE PREMIER

Dieu

Préliminaire

Nous ne tarderons pas à être éclairés sur le conditionnement historique de la théologie négative analysée dans la première partie de ces recherches. Mais le choix fait par notre philosophe parmi les divers courants de pensée qui ont pu s'offrir à son attention est lui-même un problème dont la solution semble se situer dans son attitude d'agnosticisme quant aux raisons ultimes des choses. Nous devons donc avant de nous engager dans l'enquête historique, objet propre de la seconde partie de notre étude, prendre connaissance d'une page de l'œuvre de Juda b. Nissim à laquelle nous n'avons pas donné jusqu'ici l'attention nécessaire.

Il s'agit du dixième prolégomène du commentaire du *S. Y.*, repris aussi, en traduction hébraïque, dans les observations critiques d'Isaac d'Acco (1).

(1) P, fol. 49-50 v° ; O, fol. 138-140 v° ; I (observations critiques d'Isaac), fol. 1-2 ; l'abrégé hébreu (fol. 9-9 v°) réduit trop le texte pour avoir une valeur critique. La traduction d'Isaac est dans l'ensemble honorable et faite sur un manuscrit arabe meilleur que les nôtres, mais le traducteur se permet des amplifications et l'on peut lui reprocher quelques inexactitudes.

Voici la traduction de ce texte :

« Dixième section où il est montré que les principes des choses ne peuvent être appréhendés par la raison, et que ce dont nous appréhendons le principe, a un principe antérieur, lequel ne peut être appréhendé par la raison ; [il est montré ainsi] comment il n'y a pas moyen d'appréhender le principe des choses.

Sache que ces questions-là sont très abstruses, et de celles sur lesquelles nul n'a le droit de s'étendre. Cependant, en raison de la grande utilité [du sujet], je donnerai quelques explications là-dessus. [Le peu que j'en dirai] est très important pour qui comprend. C'est [qu'il s'agit du] problème le plus éminent et [de] la plus belle partie [de la science] qui est la croyance correcte [1] relativement à Dieu. La langue est incapable d'exposer cette question telle qu'elle est réellement, puisqu'elle est inconcevable ; toutefois j'en expliquerai ce qui peut l'être par allusion. Je commence mon exposé par l'échelon inférieur des choses, immédiatement accessible à quiconque possède la sensibilité.

Nous voyons qu'un grain semé dans le sol y devient plante et produit, sa croissance terminée, de nombreux grains semblables à lui. Je dis que ce qui l'altère en sorte qu'il devient une chose qui grandit, croît en hauteur, produit une fleur où se trouveront des grains de la même espèce que lui, est un acte de la sagesse du Créateur. Et je dis que de même que je ne connais pas le principe de cet acte, de même il m'est impossible d'en connaître l'agent.

Si quelqu'un soutient : c'est [l'effet] de la sagesse de la Nature, je lui demanderai : qu'est-ce que cette sagesse, qui l'a agencée et de quelle manière, qui l'a cachée à la science du savant et à l'appréhension de la raison ? Je dirai encore que les facultés résidant dans les individus et leurs actes ne sont pas intelligibles. Les savants disent seulement : la faculté destructrice (?) agit de telle façon, la faculté motrice de telle autre [2], la faculté procréatrice d'une autre manière encore. Mais [personne] ne me renseigne sur la cause de cet acte et sa connexion avec la faculté en question. Je dirai de même que les actes de l'âme raisonnable ne sont pas compréhensibles et demeurent inconcevables aussi bien à la sensation qu'à la raison humaines. Et si [l'homme] n'est [même] pas capable

(1) L'adjectif est une addition explicative juste d'Isaac.
(2) Toute cette partie de la phrase a été uniquement conservée dans I.

de comprendre sa propre structure (1), comment peut-il appréhender ce qui est au-dessus de cela, à savoir la cause de l'existence du premier existant que les savants appellent le Seigneur des mondes, lui que craignent et redoutent toutes ses créatures, sans connaître son être ni appréhender sa quiddité (2). C'est là glorifier le Créateur, exalter son nom et écarter la corporification de la croyance relative à Dieu.

Si quelqu'un soutient : c'est le mouvement de la sphère ultime, celle de l'Intellect, qui agit dans la faculté en question, je l'interrogerai sur ce mouvement. Cette sphère se meut-elle elle-même ou est-elle mue par autrui ? Affirmer le premier terme de l'alternative est absurde puisqu'il n'est pas de mobile sans moteur externe, ainsi que tu en trouves la démonstration en règle dans les livres de philosophie. La quiddité de ce mouvement est incompréhensible. Dès lors [la sphère] n'est pas le Créateur et [celui-ci] lui est nécessairement supérieur, puisqu'elle a en elle quelque chose qui lui vient d'autrui, et celui-ci doit nécessairement, dans sa totalité, être plus éminent qu'elle (3).

Je l'interrogerai encore sur la quiddité du mouvement de l'homme. Je le vois, en effet, se déplacer d'un endroit à l'autre sans que je distingue son moteur. Diras-tu que c'est sa vie qui le meut ? Dans ce cas, le mouvement de tout être est sa vie, et son moteur est la cause de la vie, puisqu'il est impossible qu'une chose soit la cause de sa propre vie. Il y a donc inéluctablement un agent pour cela que l'on ne peut distinguer et dont l'acte, c'est-à-dire le mouvement, ne peut être appréhendé. Ce moteur inconcevable est le Créateur, cause suprême *('illat al-'ilal)*, premier principe *(awwal al-awā'il)*, instaurateur de la série causale *(musabbib al-asbāb)*, que l'on ne peut appréhender d'aucune façon. C'est pourquoi les philosophes sont tombés d'accord pour nommer la sphère de l'Intellect « première cause » *(sabab awwal)*, voulant dire par là qu'elle est la première

(1) Traduction conjecturale : *fa'iḏ walā yumkinuhu ḏālika l-wuṣūl 'alā waḍ'ih.*

(2) La phrase est obscure, peut-être non involontairement. Isaac la rend ainsi : « A plus forte raison est-il hors d'état d'appréhender ce qui est au-dessus [de cette âme], à savoir le premier être existant que les philosophes nomment l'intelligence séparée ou la substance première ou la première cause ou la cause des causes [et] que les hommes intelligents appellent Maitre ou Seigneur de tous les mondes », etc. Cette interprétation paraît juste, car ces noms ne peuvent se référer, dans le système de Juda b. Nissim qu'à l'Intellect Premier (encore qu'il distingue entre *as-sabab al awwal* et *'illat al-'ilal*, qui est Dieu), tandis que Dieu ne saurait être le sujet d'aucun énoncé.

(3) Cette phrase est confuse en arabe comme en hébreu. L'idée est cependant claire : le mouvement de la sphère de l'Intellect, censé être la cause des opérations des facultés, postule un moteur distinct de la sphère ; ainsi la raison de ce mouvement échappe à la prise de notre entendement, et sa cause, plus éminente que la sphère, encore davantage.

[cause) concevable de l'existence des êtres. Un texte scripturaire vient interdire la recherche concernant les principes des causes : « ne parlez pas de sujets trop élevés » (I Sam. II, 3) (1).

N. B. Un exemple [fera voir] que Dieu n'est point connaissable. Un homme entend le discours *(nuṭq)* d'un autre. Il discerne, suivant la vigueur de son intelligence, ce qui, dans ce discours, est faux, de ce qui est vrai, si [du moins] il s'agit d'une chose susceptible de démonstration *(burhān)*, encore que la démonstration ne soit pas à la portée de tous les hommes, mais seulement de ceux, peu nombreux, dont l'âme est pure et qui sont détachés [des choses sensibles]. Toutefois cela n'est pas impossible, car [l'homme en question] peut, grâce à sa raison, appréhender la limite de la raison de son interlocuteur et lui être supérieur (?) à raison de son détachement ou la pureté de sa complexion. Pourtant cet homme à l'âme pure est incapable de discerner et de connaître la véritable quiddité du discours, car le discours relève de la vie, celle-ci du mouvement, et ce dernier du Créateur. Or, si nous n'appréhendons pas ce qui est dans notre corps, comment instituer la recherche touchant ce qui est au-dessus de nous ? (2)

Si quelqu'un soutient que [le mouvement] a pour cause l'action des astres ou la sagesse de la nature, [nous répondrons que] son opinion est insoutenable, car ces deux [facteurs] doivent leur existence à cette Cause Première ; [le mouvement] résulte seulement d'eux par enchaînement comme nous l'avons exposé dans le dialogue de l'âme et du *šayḫ*. Aussi n'est-il possible à personne de philosopher sur ce sujet, ni d'alléguer la démonstration de ce qui ne peut être expliqué. Le mieux vaut s'abstenir. Voilà mon opinion sur ce sujet. Je ne tiens pas pour utile de la prouver par des arguments logiques et des comparaisons afin de ne pas porter la confusion dans l'esprit du lecteur. En effet, tout homme intelligent et sensé qui considère les choses telles qu'elles sont dans leur réalité, voit en toute chose l'action merveilleuse *(? ġarāba)* du Créateur. Et tout d'abord il doit considérer son corps comme le dit Job (XIX, 26) : « à partir de ma chair je verrai Dieu », [comprenant par là] comment il est [à la fois] corporel et spirituel. Le corps est composé par la sagesse de la nature, laquelle est

(1) Sens, bien entendu, accommodatice.

(2) Il est peut-être permis de ne pas tenir ce raisonnement pour irréfragable. Mais il met parfaitement en relief, et cela seul importe ici, que Juda b. Nissim s'inscrit résolument en faux contre la tradition philosophique vénérable qui voit dans la connaissance de soi, dont la possibilité est admise sans discussion, l'accès à une connaissance au moins inadéquate de Dieu (voir les références réunies dans *Archives...* 1949, pp. 96-97).

un acte de la sagesse du Créateur pour qui sait voir avec l'œil de l'intelligence. En effet, lorsque la sagesse se manifeste dans la nature, c'est à celle-ci que l'on attribue la sagesse et l'action. A Dieu ne plaise que professe une pareille opinion celui qui possède la raison et l'influx divin ! Tout au contraire, il verra [la nature] telle qu'elle est, c'est-à-dire qu'elle est la sagesse du Créateur, comme nous l'avons décrite, et elle est comme l'outil pour l'artisan. De même que l'homme ne peut parvenir à la véritable connaissance de cela [la nature], de même il ne peut parvenir à la connaissance de l'agent, car lorsqu'il s'agit de causes substantielles, l'agent est plus latent que l'action (1).

Si quelqu'un objecte : supposons que l'homme tombe malade ; comment l'action de la Sagesse précieuse s'altère-t-elle ? Ce n'est pas une question, car [la sagesse] ne s'altère pas, mais agit sur la disposition qu'elle trouve devant elle, que la complexion s'écarte du juste milieu [par excès] ou par défaut. Lorsque le médecin traite le malade (2), ce n'est pas la sagesse divine qu'il traite, car celle-ci était constamment agissante avant son traitement sur l'état primitif de la complexion et [demeure agissante] dans son traitement [même]. Il en va ainsi pour tous les êtres du monde supérieur et du monde inférieur que nul homme ne saurait connaître (?) (3). C'est là la sagesse du Créateur, qui demeure cachée même à l'appréhension de l'Intellect qui est la Première Cause. Si celui-ci ne connaît pas [la cause de] sa propre existence et son Créateur, comment l'atteindrai-je, moi, qui suis séparé de l'Intellect par de nombreux degrés. Ce qui arrive jusqu'à nous de l'Intellect et de l'âme, [passe] à travers de nombreuses créatures qu'il est indispensable de connaître avant de savoir le véritable sens de quoi que ce soit. Du moment que ces créatures [qui me sont] antérieures et qui sont les causes de mon existence ne l'atteignent pas, comment l'appréhenderai-je, moi, dont l'existence dépend de la leur.

Platon a dit : « la Cause Suprême *('illat al-'ilal)* ne peut être atteinte par la démonstration qui n'atteint que les choses particulières, car le particulier rejoint seulement sa totalité » (4).

(1) La rédaction pénible de ce texte laisse pourtant transparaître la volonté de l'auteur de récuser le texte si souvent utilisé de Job (voir la note précédente) comme attestation scripturaire de la connaissance de Dieu à travers la connaissance de soi.

(2) I ajoute : « en lui imposant un régime approprié ».

(3) Traduction conjecturale *(mimmā lā yaṣil aḥad liwujūdih)*.

(4) Traduction littérale de l'arabe qui n'offre cependant guère de sens *(li'annahu innamā yaṣil al-juz' bikulliyyatih)*. I a compris : « car le particulier se conçoit par le tout, c'est-à-dire le général ».

Il a dit encore : « il n'appartient pas à l'intelligence de connaître ce qui est au-dessus de l'intelligence sinon en tant que l'homme sait que l'intelligence... » (1).

Cette doctrine agnostique nous semble être l'adaptation, dans les cadres de la métaphysique propre à l'auteur, d'un enseignement que nous lisons dans les *Ta'liqāt* de FĀRĀBĪ, impression de Hyderabad 1349 h., pp. 4-5 :

« Il n'est pas au pouvoir de l'homme de connaître le véritable être *(ḥaqā'iq)* des choses. Nous ne connaissons des choses que les qualités spécifiques, les concomitants *(lawāzim)* et les accidents. Nous ignorons [par contre] les différences constitutives de chacune d'elles, qui indiquent son véritable être. Il n'y a [pour nous] que des choses qui ont des qualités spécifiques et des accidents. Nous ne connaissons ni le véritable être du Premier, ni de l'Intellect, ni de l'Ame, ni de la sphère, ni des quatre éléments et nous ne connaissons pas le véritable être des accidents.

Ainsi, nous ne connaissons pas le véritable être de la substance. Nous ne connaissons qu'une chose qui a pour caractère spécifique de ne pas exister dans un sujet ; mais ce n'est pas là son véritable être. Nous ne connaissons pas le véritable être du corps. Nous ne connaissons qu'une chose qui a pour qualités spécifiques la longueur, la largeur et la profondeur. Nous ne connaissons pas le véritable être de l'animal. Nous ne connaissons qu'une chose qui est pourvue de sensibilité et d'action, mais ces qualités ne [déterminent] pas le véritable être de l'animal. Elles ne sont que des qualités spécifiques ou des concomitants ; la véritable différence [spécifique, nous ne l'appréhendons pas. C'est pourquoi l'accord ne se réalise pas sur les quiddités des choses, car chacun de nous n'a perçu qu'un concomitant, différent de celui perçu par un autre, et il porte son jugement en raison de ce concomitant. Nous affirmons seulement une chose spécifique dont nous savons qu'elle est spécifiée par une ou plusieurs qualités spécifiques qui lui appartiennent. A l'aide de ces qualités nous en découvrons d'autres et nous parvenons ainsi à la connaissance de son heccéité *(anniyya)*, comme cela se produit pour l'âme, le lieu et d'autres [concepts] dont nous posons l'heccéité, non par leur essence, mais grâce à

(1) La fin de cette citation de « Platon » m'est demeurée incompréhensible (אן אלעקל תאבתה פיה, c'est-à-dire en écriture arabe ان العقل ثابتة (!) فيه). L'auteur allègue encore des textes scripturaires et la sempiternelle citation de Ben Sīra (voir *Archives...* 1949, pp. 267-270) pour mettre en garde contre les spéculations de cet ordre.

des relations qu'ils ont avec des choses que nous connaissons ou bien grâce à quelque accident ou concomitant qui leur appartient.

Autre exemple : l'âme. Nous voyons qu'un corps se meut. Nous affirmons un moteur pour ce mouvement, car ce mouvement diffère de ceux des autres corps. Nous reconnaissons donc que [ce corps] a un moteur qui lui est spécial et qu'il a un attribut spécial que les autres mobiles (lire *al-mutaḥarrikīn*) ne possèdent pas. Allant ainsi de qualité spécifique à qualité spécifique, de concomitant à concomitant, nous parvenons à l'heccéité de ce mouvement.

De même, nous ne connaissons pas le véritable être du Premier. Nous savons seulement de lui que l'existence lui revient nécessairement ; or, ceci n'est qu'un de ses concomitants et non son véritable être. Par ce concomitant nous en connaissons d'autres comme l'unicité et les autres attributs » (1).



Sur ce fond d'agnosticisme se détache la théologie négative de Juda b. Nissim. Ce n'est pas celle de Maïmonide ni celle de ses prédécesseurs (2), mais elle porte, comme nous le verrons immédiatement, le cachet de ce néoplatonisme qui forme la trame philosophique de l'enseignement ismaélien (3).

A. L'Etre suprême est absolument inconnu ; son vicaire dans l'Univers est le premier être qui émane de Lui. Cette doctrine est exprimée avec toute la netteté souhaitable dans le manuel de Proclus auquel le néoplatonisme arabe doit tant de ses thèses cardinales : « Ni les sens, ni l'imagination, ni la pensée, ni la raison ne peuvent appréhender [la Première Cause] ;

(1) Cette doctrine est résumée en deux lignes, *ibid.*, p. 13. Notons que le vingt-huitième traité des « Frères » (*RIS*, III, 37-51), qui a pour sujet les limites du savoir humain n'offre rien d'approchant de la doctrine de Fārābī et de Juda b. Nissim.

(2) Voir nos observations dans *Archives*..., 1949, pp. 159-164.

(3) On ne connait jusqu'ici qu'un seul théologien juif tributaire de la doctrine ismaélienne : c'est Nathanael b. al-Fayyūmī qui composa son *Bustān al-'uqūl* (éd. D. Levine, New York, 1908) en 1165. Voir S. Pines, *Nathanaël b. al-Fayyumi et la théologie ismaélienne*, dans « Revue de l'Histoire Juive en Egypte, n° 1, 1947, pp. 5-22. M. Pines écrit avec raison (p. 20) : « Ainsi le *Bustān* peut passer, si l'on ne considère que ses fondements théoriques, pour un traité ismaélien inspiré de la théologie des Fâtimides, comme d'autres écrits judaïques le furent du *kalām* ou de la *falsafa* musulmane ». Le cas de Juda b. Nissim est assez différent. Nathanaël est un lettré juif fort érudit, mais en même temps un compilateur assez superficiel, nullement un créateur de système philosophique. Notre auteur tire une doctrine très personnelle de ses sources d'inspiration autrement bien assimilées que chez son aîné d'Egypte.

on ne conclut à elle que de la Deuxième Cause qui est la Raison [Universelle]. Elle porte le nom de son premier effet dans un sens supérieur et plus noble, car ce qu'est l'effet, la cause l'est également, mais dans un genre plus noble, plus élevé et plus éminent » (1).

(1) *Liber de Causis (Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis)*, éd. O. Bardenhewer, Freiburg in Breisgau, 1882, § 5, p. 69-71, qui correspond à Proklos, Στοιχείωσις θεολογική, § 123 (Proclus, *The Elements of Theology, a revised Text with Translation, Introduction and Commentary by* E. R. Dodds, Oxford, 1933). Voir le commentaire de Dodds, pp. 265-266 et l'appendice *The Unknown God in the Neoplatonism*, pp. 310-313. — Les historiens de la pensée grecque ont établi — nonobstant l'opinion divergente d'Ed. Norden dans son *Agnostos Theos* — que les spéculations néoplatoniciennes sur le Dieu inconnu prennent origine dans la « première hypothèse » du *Parménide* ; cf. notamment 142 *a* (trad. A. Diès) : « Il n'est donc personne qui le nomme, qui l'exprime, qui le conjecture ou le connaisse ; il n'y a pas un être qui ait, de lui, sensation » ; voir aussi la note du traducteur à la p. 79 et *Enn.*, V, 3, 11 suiv ; VI, 9, 3. Pour faire bref, référons-nous simplement ici à E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928, pp. 135-169 et aux notices du même en tête des traités de son édition des *Ennéades* ; à H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, Münster, 1928, p. 62 sqq. ; à R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, dans « Sb. Heidelberg », 1928-9, pp. 7-13 ; à A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940 (notamment chap. II, pp. 14-28 : *The One Negative* et p. 109, les deux sens de « l'ineffabilité » de l'Un chez Plotin) ; à A. M. Frenkian, *Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin* (d'après « L'Année Philologique », XVI, 1942-1943-1944, p. 405) ; enfin à l'article récent de H. A. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, dans « Harvard Theological Review », avril 1952, pp. 115-130. A lire aussi les profondes réflexions d'Et. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948, pp. 42 et 323. — Au point de vue historique, la source néoplatonicienne de Juda b. Nissim n'est pas directement Plotin, mais un enseignement préalablement vulgarisé qui sera mieux illustré par les quelques références que nous allons donner maintenant.

Chez Porphyre la doctrine est résumée dans cet aphorisme : θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρείττον νοήσεως (Ἀφορμαί, 27), ce que saint Augustin lui a emprunté en disant : « melius scitur nesciendo quam sciendo » (cf. Ed. Chaignet, *Histoire de la Psychologie des Grecs*, Paris, 1887-1893, t. V, p. 56, n. 2). Plus tard, Damascius renchérit encore (*de Principiis*, 13, résumé par Chaignet, t. V, p. 323 sq.) : « ... le principe de toutes choses qu'elle [l'âme] pense, et elle pense toutes les choses, est au delà et au-dessus de ces choses mêmes, et [...] il ne peut être placé dans le même ordre qu'elles [...]. Cet au delà ne doit être appelé ni principe ni cause ni premier ni antérieur à tout, ni au delà de tout. C'est à peine si on doit le célébrer par toutes sortes d'adorations, ou plutôt il ne faut pas essayer de le célébrer ni de le concevoir, ni même le deviner ». — Numénius dans περὶ τἀγαθοῦ, fragment conservé par Eusèbe, *Praep. ev.*, XI, 18, cité par Norden, *op. laud.*, p. 72, cf. maintenant H. Ch. Puech, *Numénius d'Apamée et les Théologies orientales au second siècle*, dans « Mélanges Bidez », Bruxelles, 1934, pp. 745-778, surtout p. 755 sq., soutient que le Dieu suprême ne saurait être identifié avec le Créateur du monde ; il met cette doctrine dans la bouche de Platon qu'il fait parler ainsi : ἐπειδὴ ᾔδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτὸ ὄν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς· διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν, ὥσπερ ἄν τις οὕτως λέγοι, ὦ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος (trad. partielle, Puech, p. 757).

Ce texte, plus ancien que ceux dont nous faisons état ici, nous intéresse non seulement par son contenu, mais encore par le procédé littéraire employé : attribution à Platon d'une sentence apocryphe de caractère théologico-philosophique, procédé qui connaitra la plus grande fortune dans la littérature musulmane et chez les Juifs de culture arabe.

Il est également indiqué de reproduire ici, avec A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 227, n. 3, les précisions de Dodds relativement aux diverses significations possibles du terme ἄγνωστος : « En second lieu, le mot ἄγνωστος comporte différentes exégèses. Un dieu peut être *inconnu* soit en qualité d'étranger et parce que, de fait, on ignore son nom, soit parce que cette connaissance requiert une révélation ou une initiation spéciale (mystères des religions orientales, gnosticisme), soit parce que la divinité, essentiellement inconnue et inconnaissable, ne peut être atteinte qu'au moyen d'une inférence ou de l'analogie, à partir des œuvres qu'elle a produites, soit parce que la divinité, inconnue et inconnaissable quant à son caractère positif ne souffre que des dénominations négatives, soit enfin parce que la divinité, inconnue et inconnaissable, ne se laisse approcher que dans l'union mystique, laquelle n'est pas proprement connaissance en vertu de sa nature supralogique ». Ces distinctions permettent de situer la doctrine de Juda b. Nissim sur le dieu inconnu : elle ne comporte aucun élément mystique ni extatique ; le *noûs* n'est pas perdu dans son objet pour la bonne raison qu'il est incapable de

Le milieu doctrinal musulman dont la théologie négative présente la similitude la plus frappante avec les théories de Juda b. Nissim est la secte ismaélienne (1). Abstraction faite de l'adaptation de la doctrine du *Deus absconditus* à l'idéologie imâmique particulière à cette secte, on peut, je crois, parler presque d'une identité de vues.

C'est ainsi qu'au huitième degré de l'initiation, les Ismaéliens révélaient à leurs adeptes que « des deux êtres nommés plus haut (au degré précédent de l'initiation) qui sont l'organisateur du monde et son émanation, l'un est le précédent, qui est avant le suivant, comme la cause est avant le causé, et toutes les origines sont créées et existent par l'émanation qui suit d'après un ordre que quelques-uns d'entre eux connaissent. Cependant le précédent, d'après eux, n'a ni nom ni attribut, on ne peut le définir et le déterminer. On ne dit ni qu'il existe ni qu'il n'existe pas et pas davantage qu'il est savant ou ignorant, puissant et impuissant, et de même pour tous les attributs, car l'affirmation (des dits attributs) entraîne, à leur dire, une assimilation entre lui et les créatures, et la négation entraîne l'annihilation. Ils disent encore : il n'est ni éternel ni actuel. Mais l'éternel est son *amr* et son *logos*, et l'actuel c'est la création faite par lui (l'*amr*) et sa production... » (2).

l'atteindre (la συναίσθησις plotinienne, cf. BRÉHIER, *op. laud.*, p. 141, n'aurait pas de sens pour lui) ; resteraient la voie d'analogie ou les dénominations négatives : la doctrine de Juda b. Nissim est trop radicale pour s'accommoder même de ces méthodes admises par les *falāsifa* arabes et leurs adeptes juifs ; c'est pourquoi il a recours au transfert de toutes les prérogatives divines sur le premier être connaissable, l'Intellect Agent, qui est en même temps la suprême instance de la détermination astrale universelle. De ces prérogatives il faut évidemment excepter la création, mais si Juda b. Nissim prodigue à son Dieu inconnu le titre de Créateur (*bāri'*), sa métaphysique et sa cosmologie telles que nous les connaissons déjà ne laissent en réalité la moindre place à un concept volontariste de la création. Aussi bien la forme gnostique des spéculations sur le *Deus absconditus*, le Dieu bon inconnu opposé au démiurge est totalement absente du système que nous étudions.

(1) Voir l'article *Ismā'īliya*, par W. IVANOW, dans le « Supplément de l'Encyclopédie de l'Islam », p. 108 sq. (cf. *Note additionnelle* à la fin du chap. II).

L'origine immédiate des textes que nous allons utiliser et l'optique défavorable dans laquelle certains d'entre eux sont présentés par les ennemis de la secte n'ont pas d'importance pour notre présente recherche. De toute façon, l'on reconnait dans ces documents la théologie négative du néoplatonisme sous le revêtement musulman comme sous la lumière crue d'un prétendu athéisme que les adversaires essayent de projeter là-dessus.

(2) Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, I, 395, trad. par P. CASANOVA, *B.I.F.A.O.*, XVIII, p. 144 sq. Le fond de la doctrine est indubitablement authentique. Cf. un texte de la bonne époque de la propagande fâtimide comme le *Kashf al-Maḥjūb* d'Abû Ya'qûb Sejestānī, éd. H. Corbin, 1949, où l'on commence (pp. 12-14) par nier de Dieu l'existence (*hastī*), pour rechercher ensuite (pp. 14-15) comment tenir en équilibre la négation des attributs positifs et des attributs négatifs afin d'échapper au dilemme *tašbīh-ta'ṭīl*.

Un autre *dā'ī* fâṭimide, Nāṣir-i-Ḫosraw (2e moitié du XIe siècle) enseigne que l'inférieur est incapable d'embrasser (*muḥīṭ*) et connaitre le supérieur : ainsi des facultés inférieures et de l'intellect d'une part, de celui-ci et du Créateur, de l'autre (W. IVANOW, *Six Chapters or Shish Fasl also called Rawshana'i Nama by Nasir-i Khosraw*, Bombay, 1949, pp. 11-12/40-41).

Enseignements identiques dans un traité persan, intitulé *Rawẓat ut-taslīm*, qui est peut-être de Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, et de toute façon, selon M. Ivanow (1), postérieur à 1164. Je cite le résumé anglais de ce savant (p. 537 sq.) : « The Ultimate Primal Unknowable Cause, the Nature of which is beyond human understanding, may be only logically postulated. Its preeternal but ever continuing act, or perhaps, one of the aspects of its unknowable nature — the creation — is called the « Word of Truth » *(Kalimatu l Ḥaqq)*, an obvious attempt at rendering the Greek term *Logos*, which, in this case, perhaps, may be more appropriately explained as « Divine Will ». This act of Creation is inherently, consubstantially, and inseparably accompanied by the all-pervading « Reason », i. e. rhythm of self stabilizing power of harmony in Universe, its Platonic idea, the Primal Reason *('Aql-i-awwal)*. The three, i. e. the Primal Cause, the Logos, and the Reason, are but one, inseparably coexistent... ».

Dans un catéchisme ismaélien, analysé par le même orientaliste (2), il est enseigné au sujet de la Divinité : « our created intellects are incapable of understanding His real properties, qualities, attributes. They are beyond the experience of our senses *(ḥiss)*, limits of our reason *('aql)*, and power of our imagination *(taṣawwur)* » (3).

Les documents ismaéliens, ou relatifs aux Ismaéliens, de provenance yéménite présentent un tableau identique de la théologie négative.

A la date de 707-1308, le zéidite Muḥammad b. Ḥasan ad-Daylamī met en relief comme une preuve du *kufr* des Bāṭinites leur doctrine selon laquelle nulle qualification, ni affirmative ni négative, ne convient à Dieu : il ne sera dit ni existant ni non-existant, ni puissant ni impuissant, ni savant ni non-savant (4).

(1) *An Ismailitic Work by Naṣiru ddin Ṭusi, J. R. A. S.*, 1931, pp. 527-564 (cf. *Note additionnelle* ci-après).

(2) *A creed of the Fatimids* (A Summary of the Tāju'l-'aqā'id by Sayyid-nā 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, ob. 612-1215), Bombay, 1936.

(3) *Op. cit.*, pp. 25-26. On remarquera combien l'expression même se rapproche ici de la phrase du *Liber de Causis* rapportée ci-dessus. Toutefois, pour ne pas se former une idée fausse de l'ensemble doctrinal (il s'agit d'un exposé rudimentaire du dogme ismaélien) dont cette citation du *Tāj al-'aqā' id* a été extraite, il faut ajouter qu'un peu plus loin (p. 29), le même manuel enseigne que les preuves de l'existence de Dieu se trouvent dans la raison naturelle, innée de l'homme *(fiṭra)* ; correctif musulman qui atténue l'outrance de la théologie négative, professée de prime abord.

(4) *Bayān maḏhab al-bāṭiniyya wabuṭlānuh*, éd. R. Strothmann *(Die Geheimlehre der Batiniten)*, Istanbul-Leipzig, 1938, pp. 72-73. Ces assertions, qui pourraient avoir un sens admissible en théologie mu'tazilite, ne font, selon le polémiste zéidite, que camoufler un athéisme radical ; il cite à ce propos le *Balāġ* d'Abū l-Qāsim al-Qayrawānī où il était dit : « (le prophète des Musulmans) attribue (les obligations) imposées (aux croyants) à un Dieu qu'ils ne connaissent pas, que leur raison ne conçoit point et dont ils ne réalisent pas plus qu'un nom sans consistance ni signification. « A un autre endroit il déclare (p. 17, 13) : dire que « Dieu n'est ni qualification ni qualifié » équivaut à nier totalement le Dieu des Cieux et de la terre.

Un précis de la doctrine ésotérique ismaélienne (première moitié du xv[e] siècle) développe toujours les mêmes enseignements (1). Le Dieu suprême *(mubdi'*, créateur *ex nihilo)* est inconnaissable, ne possède aucun attribut, se trouve au-dessus de l'être et du non-être *(aysa laysa)* ; nous Le concevons, dit l'auteur, en reprenant un cliché fort répandu dans la littérature théologique, dans la mesure où nous confessons notre impuissance de Le concevoir ; L'expliquer est un péché (d'ailleurs toujours pardonné) ; la profession d'unité *(tawḥīd)* parfaite ne Lui attribue même pas l'existence. Les noms coraniques signifient qu'Il a fait ceux qui portent ces noms, c'est-à-dire les *ḥudūd*, les plus hauts dignitaires du monde intelligible et de la hiérarchie religieuse aux diverses époques du monde. Professer l'unité de Dieu, c'est donc affirmer que le Créateur caché *(mubdi')*, fit l'Un (= la Raison Universelle), qu'Il rendit ainsi la cause des créatures *(mubda'āt)*. Dans la formule de la profession de foi musulmane, *lā ilāha* nie l'attribution des noms au Dieu suprême, *illā llāh* se rapporte à la Raison Universelle (ou à l'imâm) (2).

Stanislas Guyard a parfaitement caractérisé cette doctrine, en écrivant (3) : « Ainsi, Dieu était ineffable, et mieux valait s'abstenir de disserter sur sa nature ; tout au moins il fallait savoir lorsqu'on parlait de lui, que tout ce qu'on en disait ne l'atteignait point dans son essence. Ce n'était donc pas lui qui avait créé l'univers, du moins immédiatement : il avait simplement manifesté, par un acte de volonté, appelé *Amr*, la Raison, qui, primitivement, se confondait avec lui, en qui résidaient tous les attributs divins, qui était en un mot, Dieu extériorisé. Aussi peut-on considérer la Raison universelle comme la véritable divinité des Ismaélis, car toutes leurs prières ne pouvant s'adresser à l'Etre suprême inaccessible s'adressent à sa manifestation extérieure qui est la Raison. De même, on ne peut parvenir à la connaissance de Dieu, mais seulement à celle de la Raison qui, pour cette cause, reçoit les noms de Voile (de Dieu) et de Lieu (dans lequel il réside) ».

Il est indéniable que les grandes lignes de la théologie négative de Juda b. Nissim recouvrent entièrement les spéculations dont les textes

(1) Voir Husayn F. al-Hamdani, *A compendium of Ismā'ili Esoterics*, *Islamic Culture*, XI, 1937, pp. 210-220 (analyse du *Zahr al-ma'āni* du *dā'ī* Idrīs b. Ḥasan al-Qarsi, né en 794-1392 à Sibām, au Yémen).

(2) Cf. l'interprétation de la *šahāda*, rapportée par Daylami (*op. cit.*, p. 42) d'après le *ta'wīl aš-šarī'a* (de Mu'izz lidīn Allah d'après l'auteur zéidite, mais cf. Brockelmann, *Suppl.*, I, 323 sq.) : « la profession de foi se décompose en deux parties, négative et affirmative, *la ilāha* négation, *illā llāh* affirmation ».

(3) *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis* (*Notices et Extraits*, XXII, 1), Paris, 1874, pp 9-10.

ismaéliens se font l'écho (1), sans que ces derniers en éclaircissent tous les détails.

Outre ces textes, il est nécessaire, pour illustrer la pensée de notre auteur, d'en rapporter d'autres, tant musulmans que juifs, qui tout en étant moins radicaux, témoignant de la diffusion de la *via negationis* néoplatonicienne dans la spéculation arabo-judaïque du moyen âge.

Les « Frères », vulgarisateurs de l'ésotérisme ismaélien, enseignent que Dieu, absolument inconnu, n'intervient pas directement dans le gouvernement du monde ; seuls les ignorants lui attribuent immédiatement ce qui se produit dans le monde, en bien ou en mal (2).

L'hérétique espagnol Ismā'īl b. 'Abd Allah ar-Ru'aynī, de l'école d'Ibn Masarra, affirmait que le monde est gouverné par le trône *('arš)* de Dieu, car Dieu est trop élevé pour être qualifié d'un acte ou d'une chose quelconque (3).

On lit dans le *Fuṣūs fī l-ḥikma*, qu'il convient peut-être d'attribuer à Ibn Sīnā plutôt qu'à Fārābī (4) :

« La sensation ne porte que sur ce qui appartient au monde de la création, et l'intellection sur ce qui appartient au monde du Commandement *(Amr-Logos)*. Ce qui est au-dessus de la création et du Commandement, un écran le cache au sens comme à l'intellection. Son écran est sa clarté, tel le soleil qui n'est bien visible que s'il est un peu voilé.

Nulle voie ne conduit à la compréhension de l'Un par essence ; il n'est connu que par ses attributs (5) ; le terme final auquel on puisse parvenir dans la voie de sa connaissance, est de reconnaître qu'aucune voie ne conduit à lui ».

Il faut rappeler également ici la doctrine si parcimonieusement explicitée du *Muṭā'* dans le *Miškāt al-anwār* de Ġazāli qui semble avoir professé,

(1) Il en est de même pour les écrits druzes dont la métaphysique est de la même essence que celle des Ismaéliens de qui les adorateurs d'al-Ḥakam se sont détachés ; nous donnerons quelques détails en parlant de l'Intellect.

(2) *RIṢ* (éd. Bombay), IV, 329.

(3) Il suffit de se référer ici à Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 199 ; cf. M. Schreiner, *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, Berlin, 1895, p. 36, note.

(4) §§ 44-45, éd. Dieterici, pp. 76-77 (trad. *Alfarabis Philosophische Abhandlungen*, p. 126 ; cf. M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabi's*, Münster, 1906, pp. 29, 253, 383 sq., 451). — Pour le problème de l'auteur, voir en dernier lieu S. Pines, *Rev. des Et. Isl.*, 1951, pp. 121-124.

(5) Sur ce point, la doctrine est moins radicale que chez les Ismaéliens et Juda b. Nissim. Elle est donc en gros du même ordre que les solutions d'Ibn al-'Arabī (cf. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, Leipzig, 1919, pp. 62-65) et de Maïmonide qui, tout en maintenant l'incognoscibilité de Dieu, ne transfèrent pas purement et simplement, malgré leurs réserves quant à l'application de notre vocabulaire aux œuvres divines (cf. *Guide*, II, 48), ses activités et ses désignations scripturaires sur un premier émané directement issu de lui.

dans la dernière période de sa carrière, que l'Etre suprême inconnaissable ne gouverne pas directement l'Univers (1).

Parmi les représentants de la pensée juive ce ne sont pas les théologiens classiques de la période arabe et espagnole (2) qui permettent d'établir des rapprochements valables avec la doctrine de Juda b. Nissim. Il faut plutôt s'adresser aux Kabbalistes, comme il nous y convie lui-même à plusieurs reprises.

Il y a une incontestable parenté typologique entre le Dieu inconnu de Juda b. Nissim et le Dieu non-manifesté de la Kabbale (et des divers ésotérismes théosophiques en général) (3). Mais nous distinguerons mieux cette parenté — et ses limites — en passant en revue quelques textes précis.

Lorsque Juda b. Nissim rapporte le terme *belīmāh* au monde divin inconnaissable, il interprète le texte du *S. Y.* de la même façon que les principaux commentateurs kabbalistes.

(1) Voir GAIRDNER, *op. laud.*, pp. 10-25 (qui ne tranche pas la question) et A. J. WENSINCK, *La Pensée de Ghazzali*, Paris, 1940, pp. 10-16 (qui parle de « monisme extrêmiste, plotinien plutôt qu'islamique »). Sur la connaissance de cette thèse de Ġazālī chez les théologiens juifs, voir *Sefarad*, X, 1950, pp. 43-44.

Le *Miškāt* fournit aussi un bon parallèle à cette considération de Juda b. Nissim selon laquelle celui qui connaîtrait Dieu serait plus grand que lui (la doctrine est aussi avicennienne, voir *Revue Thomiste* 1951, p. 375) : la formule *Allāhu Akbar* n'implique point une idée de comparaison, mais au contraire celle de l'absoluité واكبر من ان ن يدرك غيره كنه كبرياءه نبيا كان او ملكا بل لا يعرف الله كنه معرفته الا هو اذ كل معروف داخل تحت سلطن العارف واستيلاءه وذلك ينافي الجلال والكبرياء (*Miškāt*, Le Caire, 1353/1934, p. (trad. GAIRDNER, p. 60). Plusieurs auteurs juifs du moyen âge expriment cette idée par la formule אלו ידעתיו הייתיו « si je connaissais Dieu, je *le* serais » ; la formule est sans aucun doute d'origine (gréco-arabe), mais sa source première est inconnue ; cf. STEINSCHNEIDER, *Hüb*, § 171, p. 306, nn. 291-293, dont les références pourraient être augmentées. Juda Halévi dit aussi dans le *Kuzari* (V, 21, HIRSCHFELD, p. 354, 15) « si nous concevions la véritable essence (du *amr ilāhī*), ce serait une défectuosité en lui ». Voir aussi HOROVITZ, *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Saddik*, p. VII, n. 30. Il faut alléguer aussi, dans cet ordre d'idées, le curieux petit traité philosophico-kabbalistique *Tiš'āh perāqim miyiḥūd (Neuf chapitres de Théologie)*, conservé dans le manuscrit hébreu 767 de la Bibliothèque nationale de Paris, en partie démarqué par le compilateur Meir Aldabi, au milieu du XIVe siècle. Cet opuscule dont nous avons montré la dépendance de l'œuvre du kabbaliste Joseph Ibn Giqaṭilia (voir notre édition dans « Kobez al Jad », *Minora Manuscripta Hebraica*, t. V (XV), Jérusalem, 1950, pp. 106-137), enseigne (IV, 12, p. 117 et VIII, 22, p. 132) l'incognoscibilité de la véritable essence de Dieu, même par Moïse et les entités les plus élevées dans la hiérarchie de l'être. La sagesse de Dieu est identique à son essence et à sa volonté et « l'appréhendant serait plus grand que l'appréhendé ».

Gassendi pensait à peu près la même chose (*Objectiones quintae in Cartesii meditationes de prima philosophia*, Francfort, 1692, p. 181, cité ap. SCHMIEDL, *M. G. W. J.*, VIII, 1859, p. 431). — M. de GANDILLAC écrit justement (*La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941, p. 242) : « ... L'Unité absolue, — l'«Ἓν ἀμέθεκτον de Proclus — cesserait d'être elle-même s'il lui advenait d'entrer dans une relation proprement cognitive ». « Une paradoxale « coordination avec l'Incoordonné » — dit-il encore — ne s'établirait que sur le plan mystique ; celui-ci est, nous le savons, complètement absent de la pensée de Juda b. Nissim.

(2) Le transfert des qualifications scripturaires et pouvoirs divins, même créateurs, à un « ange » est mis par Qirqisānī (*Kitāb al-anwār wal-marāqib*, I, 7 et 14, 1, éd. L. Nemoy, New York, 1939, pp. 42 et 55) au compte de la secte mystérieuse des *Magāriyya* et du Karaïte Benjamin an-Nihāwandī ; pour les premiers, cf. aussi Šahrastānī, *Milal*, pp. 169-170. Le contexte de ces spéculations est trop obscur pour autoriser un rapprochement de fond avec l'idéologie de Juda b. Nissim.

(3) Voir G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 2e éd. New York 1946, aux passages marqués à l'index, aux mots *Deus absconditus* et *God, hidden*, surtout p. 207 sq. ; Y. TISHBY, dans l'anthologie hébraïque du *Zōhar*, *Mišnat ha-Zōhar*, I, Jérusalem, 1949, p. 89 sq. (du texte).

Le pseudo-Naḥmanide (1) sur *S. Y.* I, 2 enseigne que les dix *sefīrōt* portent le nom *belīmāh* « parce qu'elles sont les portes de l'*En sōf* ; en effet, Dieu n'a point de limite, point de quiddité *(māhūt* = ar. *māhiyya)* ; il est sans *quid (belī māh)* aussi les *sefīrōt* sont-elles nommées *belimāh* ».

Le pseudo-Abraham b. David (2) déclare pareillement (sur le même texte) : « Mais le *Keter 'Elyōn* (désignation de l'entité suprême dans son système, qui est appelé *néant,* est appelé [aussi] sans *quid* ».

Moïse Boṭarel *ad loc.* (éd. de Mantoue 31 b) rapporte un texte d'un certain R. Aaron, grand kabbaliste, qui écrit dans son *Séfer ha-Pardès* (3) : « Béni soit le Nom du Créateur [...] principe de toute chose [...] impénétrable à tout, il est la Première Cause (4) ; on ne peut énoncer à son sujet ni être ni non-être (5) ; il est caché même aux anges, à plus forte raison aux habitants des demeures d'argile ; à son sujet il est dit : « ne scrute pas ce qui est trop merveilleux pour toi » (6). Les philosophes l'appellent « ce que la pensée ne saurait concevoir » ; certains d'entre eux le nomment « Intellect Agent » (7), car tout vient de Lui (8). *Belimāh* = *beli me'umāh* (sans quoi que ce soit) ; c'est la Première Cause, bénie soit-elle, qui est néant *(afīsāh)* absolu, car nous ne pouvons rien concevoir d'Elle ».

Qu'aucun texte scripturaire ni assertion rabbinique ne se rapporte directement à Dieu, c'est aussi une doctrine kabbalistique.

Le *Ma'areket ha-elōhūt*, un des classiques de la Kabbale (première moitié du XIVe siècle) professe (9) : « ... aucune allusion n'est faite à l'*En Sōf* ni

(1) Ce commentaire est en réalité du kabbaliste 'Azriel (mort vers 1238) ; dans le commentaire authentique de Moïse b. Naḥman (voir l'étude de G. SCHOLEM, *Kirjath Sepher*, VI, 385 sqq., texte, pp. 400-410) l'interprétation en question n'apparait pas.

(2) Sur l'identité véritable de ce commentateur, voir G. SCHOLEM, *Kirjath Sepher*, IV, 286-302 et V, 263-266. C'est un certain Joseph b. Šālōm, d'une famille originaire d'Allemagne, établie en Catalogne, qui écrivait dans la première moitié du XIVe siècle (avant 1358). Il est également l'auteur du commentaire imprimé *Or ha-gānūz* sur le *Bāhīr* et d'une œuvre kabbalistique importante sur les premiers chapitres de la Genèse (conservée dans les manuscrits 841 et 842 du fonds hébreu de la Bibliothèque nationale de Paris) que nous aurons l'occasion d'utiliser, l'un et l'autre, par la suite.

(3) Les « autorités » de Boṭarel sont on ne peut plus sujettes à caution ; le texte serait-il un faux de sa propre fabrication qu'il constituerait un témoignage valable pour notre présente recherche.

(4) *'illat ha-'illōt* = ar. *'illat al-'ilal*. Juda b. Nissim distingue entre *al-'illa al-ulā* = Dieu inconnu, et *as-sabab al-awwal* = Intellect Agent. Je ne saurais décider si cette distinction repose plutôt sur la terminologie kabbalistique que sur l'usage des textes philosophiques arabes.

(5) *Yèš* et *ayin* (cf. le *dā' ī* Idrīs, cité ci-dessus : on ne qualifie Dieu ni de *aysa* ni de *laysa*).

(6) C'est la sentence de Ben Sīra (*Ecclés.*, III, 21-22) dont nous avons rappelé l'emploi dans ce qui précède.

(7) Il est difficile à dire si cette assertion est une prise de position dans le problème controversé de l'identité de l'Etre Premier et de l'Intellect Agent que nous examinerons au chapitre suivant, ou une confusion du compilateur.

(8) Jeu de mots sur le nom hébreu de l'intellect שכל *sekel* que l'on peut vocaliser *šekōl* « car tout ».

(9) Chap. VII, Mantoue, 1558, fol. 82 b ; Zolkiew, 1768, fol. 34 c ; sur ce livre cf. SCHOLEM, *op. laud.*, p. 385.

dans le Pentateuque ni dans les Prophètes ni les Hagiographes, pas plus que dans les discours de nos rabbins ; ce sont seulement les adeptes de l'œuvre [kabbalistique] qui ont reçu, par *tradition*, quelque allusion à Lui »(1)

Ces rapprochements, qu'il serait aisé de multiplier, justifient certes l'affinité que Juda b. Nissim proclame lui-même entre la pensée kabbalistique et la sienne. Mais ce ne sont là que des parallèles, d'ailleurs indispensables à connaître, car, comme l'a montré l'analyse interne de notre première partie et comme le confirmera de plus en plus l'étude historique, la métaphysique de Juda b. Nissim n'est pas construite selon les schémas de la théosophie juive et ne lui doit pas, malgré l'attitude déférente de l'auteur à son égard et quelques emprunts effectifs, son inspiration profonde.

B. Inconnu et élevé au-dessus de la pensée, Dieu n'intervient point directement dans le gouvernement du monde. Cette thèse est assez dans la logique du système et nous avons vu que Juda b. Nissim n'a pas été le seul à tirer la conséquence.

C. Comme Dieu est en dehors de toute relation, il ne faut pas attribuer une valeur numérique à l'épithète *un* dont on a coutume de le qualifier. Juda b. Nissim foule ici des sentiers battus avant lui (2), et notamment par les théologiens juifs Salomon Ibn Gabirol (3), Baḥya Ibn Paquda (4) et Abraham Ibn ʿEzra (5), en faisant une discrimination très sévère entre l'unité absolue de Dieu et l'unité numérique toute relative. Le philosophe musulman Ibn as-Sīd al-Baṭalyawsī, beaucoup lu et traduit par les Juifs d'Espagne avait exposé la doctrine que Juda b. Nissim reprend à son compte : la procession des choses à partir de Dieu est comparable (mais rien de plus) à la succession des nombres à partir de un, chaque membre de la série étant conditionné par les précédents ; dans un autre passage, le même auteur affirme, sur l'autorité des « philosophes de l'Inde » que

(1) Faute de place, nous devons omettre d'autres textes qui abondent dans le même sens. Rappelons seulement que cette doctrine figure dans le résumé de la Kabbale donné par Joseph Ibn Waqār (*ap. Sefarad*, 1950, p. 30). Aussi M. SCHOLEM a-t-il pu écrire (*Encyclopaedia Judaica*, art. *Kabbala*, t. IX, 668 : « Der Standpunkt der Kabbala in Bezug auf ihn [Dieu] ist der eines mehr oder weniger radikal formulierten mystischen Agnostizismus ». La thèse extrême du *Ma'areket*, partagée par d'autres kabbalistes fut cependant violemment contredite (*ibid.*, 669).

(2) Il suffit de renvoyer aux références données dans *R. E. J.*, CVII, 1946-1947, p. 130, n. 6.

(3) *Keter Malkūt*, § 2.

(4) *Hidāya*, I, 8, éd. Yahuda, pp. 58-63 ; cf. D. KAUFMANN, *Die Theologie des Bachja Ibn Paquda* (Ges. Schriften, II), pp. 58-66.

(5) *Yesōd Mōra*, chap. XII, éd. Creizenach, p. 42 ; *Sefer ha-šēm*, III ; *Sēfer ha-eḥad*, I ; long commentaire sur *Ex.*, III, 15 ; cf. aussi le second des « treize articles de foi » de Maïmonide, dans l'introduction à son commentaire sur le chap. X du traité de *Sanhédrin*.

les relations entre le un et les nombres font comprendre à notre raison la création *ex nihilo* (1).

D. L'exégèse à laquelle Juda b. Nissim soumet les noms divins semble lui être personnelle quant au détail des interprétations. Le principe qui le guide est le même qui préside à toute sa théologie négative et sur lequel nous nous sommes suffisamment expliqué. Ici encore sa doctrine s'accorde avec celle des Ismaéliens (2), et je la crois assez proche, cette fois-ci, des spéculations d'Ibn al-ʿArabī (3). En revanche, quoiqu'il se réfère lui-même à la Kabbale, dès qu'on essaye de faire des rapprochements précis dans ce sens, on constate de nouveau que les lignes générales de son système ne se superposent pas à la structure de la métaphysique des Kabbalistes et sa méthode diffère de la leur. Chez les Kabbalistes, les noms divins symbolisent les différentes *sefīrōt* ; en particulier, les quatre lettres dont se compose le Tétragramme en expriment l'ensemble, concurremment avec d'autres valeurs symboliques que, prises isolément, elles peuvent avoir. Les noms divins autres que le Tétragramme ont également des équivalents dans la hiérarchie des *sefīrōt,* mais nullement dans les degrés d'être inférieurs à celle-ci (4). Par contre, si Juda b. Nissim incorpore dans

(1) Voir M. ASIN PALACIOS, *Ibn al-Sid de Badajoz y su Libro de los Cercos (Kitab al-ḥadā'iq)*, dans « Al-Andalus », V, 1940, pp. 64 (100) sq., 80 (123) sq., et la traduction hébraïque *ap.* D. KAUFMANN, *Die Spuren al-Batlajusi's in der judischen Religions-Philosophie*, Budapest, 1880, partie hébraïque, pp. 2-3, 28 sq. Spéculations analogues dans un traité inédit (authentique ?) de Ġazālī, *al-Maʿārif al-ʿaqliyya*, que nous retrouverons plus loin ; cf. M. ASIN PALACIOS, *La Espiritualidad de Algazel...*, t. III, p. 254.

(2) Cf. Stanislas GUYARD, *op. laud.*, p. 175 sq. : « d'après le système ismaéli, ils [les noms de Dieu] s'appliquent non pas à Dieu, mais à ses émanations » ; les attributs appartiennent à la Raison Universelle.

(3) *Allah*, enseigne-t-il dans son *Inšā' ad-dawā'ir* (éd. Nyberg, pp. 32-33), est la désignation de l'Imâm suprême des noms divins, mais ne dénote point Dieu « de qui nous laissons l'essence sacrée dans sa sanctification et son dépouillement ». L'éditeur (p. 61) semble interpréter ce texte d'une manière différente, mais il est clair, à mon avis, que le grand théosophe musulman ne fait pas intervenir Dieu directement dans la création et le gouvernement du monde et que *tous* les noms dont notre langage désigne ou qualifie Dieu se rapportent non à lui, mais à des concepts que notre pensée fatalement discursive doit, en raison de son imperfection inhérente, considérer à la fois comme distinctes de la divinité et identiques à elle (c'est pourquoi le *taʿṭīl* s'accorde, chez Ibn al-ʿArabi, avec une doctrine des attributs plus large que celles de Juda b. Nissim ou même de Maïmonide). Il y aurait beaucoup à dire sur les spéculations touchant les noms divins chez Ibn al-ʿArabī dont la ressemblance avec celles de la Kabbale donne à réfléchir (cf. notamment *Futūḥāt*, Bulaq 1269 h., I, 111 sq.). Sur le rôle des noms divins dans la création, on consultera l'analyse d'ASIN PALACIOS, *El Mistico Murciano Abenarabi*, dans « Boletin de la Real Academia de la Historia », XCII, 1928, p. 665 sq.

(4) Voir *Šaʿaré ōrāh*, fol. 47 : « Le nom particulier YHWH est la racine et le principe de tous Ses noms, béni soit-Il ; toutes les *sefīrōt* supérieures sont ordonnées en (par ?) Lui ; les lettres et les points-voyelles dépendent également de ce nom-là. Tout objet créé et tout discours subsiste en (par ?) Lui, béni soit-Il, béni à tout jamais et à toute éternité ». Suivent des explications sur chaque lettre du Tétragramme ; conclusion : « ainsi le nom YHWH contient toutes les dix *sefirōt* selon un ordre bien établi ». Dans son exposé de la Kabbale, Joseph Ibn Waqār fait remarquer que nonobstant ses autres valeurs symboliques, le nom Tétragramme exprime, par ses quatre lettres l'ensemble des dix *sefīrōt* (*ar-Risāla al-jāmiʿa* ms. hébreu 203 du Vatican, foi. 64, version hébraïque, Paris, B. N. hébreu 793, fol. 262). — Pour les encyclopédies kabbalistiques plus récentes, qui professent la même doctrine, voir M. JOEL, *Die Religionsphilosophie des Sohar*, Leipzig, 1849, p. 235, n. 3.

son système les dix *sefīrōt*, il ne dit nulle part clairement qu'il entend par elles les mêmes entités que les Kabbalistes, c'est-à-dire des modes de manifestation supra-intelligibles de la divinité ; cela irait d'ailleurs à l'encontre de l'économie entière de la structure de l'univers telle qu'il la représente (1). Le système de correspondances qu'il établit, a, tout à l'opposé, pour termes d'une part les noms divins, d'autre part des degrés d'être qui, chez lui, se placent immédiatement sous le Dieu inconnu et sa première émanation, tandis que chez les Kabbalistes ils occupent une position bien inférieure, car ils sont séparés de l'Etre Premier par toute la distance que représente la hiérarchie des *sefīrōt* avec le jeu compliqué de leur ordonnance, de leurs manifestations et de leurs influences mutuelles qui vont se croisant d'un membre de la hiérarchie à l'autre en attendant de s'épancher sur les mondes inférieurs.

L'interprétation de *bārūk* comme qualité intrinsèque « qui renferme en soi la bénédiction » est une des nombreuses tentatives de résoudre la difficulté théologique résultant de la qualification de Dieu par un participe passif. L'explication donnée par Juda b. Nissim, sans être énoncée d'une façon très claire, s'apparente à celle des Kabbalistes (2).

L'exégèse de *ḥēy ha ʿōlāmīm* est assez vague, mais s'inspire peut-être en partie de celle qu'on lit chez Maïmonide (3).

(1) Aussi n'emploie-t-il jamais, en exposant ses propres idées, les noms que la Kabbale classique donne aux dix *sefīrōt*.

(2) Le point de départ de cette exégèse semble être le commentaire d'Ibn ʿEzra sur *Ex.*, XVIII, 10 où le commentateur fait observer qu'en absence d'un participe actif transitif correspondant à *bārūk*, ce vocable ne peut être un participe passif, mais doit être expliqué comme un adjectif (cf. le surcommentaire de Samuel Ṣarṣa, *Marg. Ṭōbāh*, fol. 62 a, où est signalée la difficulté théologique génératrice de cette interprétation). L'explication kabbalistique est « source des bénédictions » (grâce au jeu de mots *berākāh* « bénédiction » — *berēkāh* « bassin ») ; ainsi, entre autres, dans *Sefer ha-nefeš ha-ḥakāmāh*, Bâle, 1608, appendice, cah. G 2, col. 1-2 ; Baḥya b. Ašer, *Kad ha-qemaḥ*, s. v° *berākāh* (et cf. *Zōhar*, III, 264 b). Nous laissons de côté d'autres interprétations, postérieures à Juda b. Nissim.

Notons que le même problème s'est posé beaucoup plus tôt dans la pensée musulmane. La trentième *Muqābasa* d'Abu Ḥayyān at-Tawḥīdi (éd. Ḥasan Sandūbī, Le Caire, 1929, p. 187 sq.) montre l'inconvénient qu'il y a à appliquer à Dieu des épithètes dont la forme grammaticale est un participe passif, comme *mawjūd, maʿbūd, maḥmūd*. Pour Abū Sulaymān al-Manṭiqī, *maʿbūd* et *maḥmūd* se disent métaphoriquement de Dieu ; *mawjūd* peut être employé comme substantif, non comme adjectif, car il supposerait *wājid*.

(3) Voir *Guide*, I, 69, trad., pp. 320-321 : « ... Dieu est à l'univers ce qu'est la forme à la chose qui a forme et qui par là est ce qu'elle est, la forme constituant son véritable être. Tel est donc le rapport de Dieu au monde, et c'est à ce point de vue qu'on a dit de lui qu'il est la *forme dernière* et la *forme des formes* ; ce qui veut dire qu'il est celui sur lequel s'appuie en dernier lieu l'existence et le maintien de toutes les formes dans le monde, et que c'est par lui qu'elles subsistent, de même que les choses douées de forme subsistent par leurs formes. Et c'est à cause de cela qu'il a été appelé, dans notre langue חי העולמים ce qui signifie qu'il est la vie du monde... ». *Ibid.*, p. 371 (chap. 72), cette appellation est dite exprimer que Dieu est le principe qui gouverne le monde. On voit que, tout en chargeant le terme de sens philosophique, Maïmonide respecte l'esprit des anciens textes en tant qu'il rapporte directement à Dieu, conçu comme Première Forme agissant sur la matière, l'épithète qu'il prend au sens dynamique *(vivifiant)* au

Enfin, l'interprétation du verbe *āmar* « dire », par l'arabe *amara* « ordonner » est fort répandue dans l'exégèse juive du moyen âge (1).

CHAPITRE II

L'Intellect

Tel qu'il est posé et traité dans la philosophie grecque et à sa suite par les penseurs d'expression arabe, le problème qui commande les spéculations sur l'Intellect relève plus de l'ontologie et de la cosmologie que de la théorie de la connaissance : c'est essentiellement la question de l'origine du monde et du passage de l'intelligible au sensible. Dans la perspective historique, les spéculations du moyen âge se greffent d'une part sur les doctrines aristotéliciennes concernant le Premier Moteur et l'Intellect Agent, d'autre part sur celles relatives au *Noûs* dans le néoplatonisme.

Pour situer la position de Juda b. Nissim dans cette problématique, il ne sera pas inutile de rappeler sommairement les données essentielles que nous aurons à commenter dans la suite.

a) Dans l'interprétation d'Aristote donnée par Alexandre d'Aphrodise, l'Intellect Agent est identifié au Premier Moteur, qui est Dieu (2).

b) Selon le néoplatonisme plotinien dont héritera le moyen âge, la première entité dans l'échelle descendante de l'être est, après l'Un ineffable, l'Intellect (ΝΟΥΣ) (3).

lieu du sens statique *(vivant)*. Juda b. Nissim prend également l'expression au sens actif, mais il n'a que faire d'une explication péripatéticienne qui mettrait Dieu en rapport avec le monde, serait-ce même à titre de Premier Etre et de soutien indispensable de l'univers. En adoptant l'interprétation au sens actif, il gagne surtout de se débarrasser à bon compte de la notion de résurrection qui n'a aucun sens dans son système.

(1) Ainsi chez Saadia, traduction arabe du Pentateuque, dans tout le récit de la création (interprétation cependant critiquée par Ibn 'Ezra) ; Maïmonide, *Guide*, I, 65 ; Naḥmanide, sur *Gen.*, I, 3 ; Baḥya b. Aser, *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 5 b ; Levi b. Gerson, *Comm. sur le Pentateuque*, Venise, 1547, fol. 18 c. Plus exactement, ces commentateurs voient dans le verbe *āmar* l'expression de la décision, de la volonté divines ; cf. aussi le dictionnaire du Karaïte du xe siècle David b. Abraham al-Fāsī, *Kitāb Jāmi' al-alfāẓ*, éd. S. L. Skoss, p. 117, lig. 219-220, qui n'admet le sens de *'azm* ou *irāda* que pour un ou deux passages, et références *ap.* S. L. Skoss, *'Alī b. Suleiman Commentary on Genesis*, p. 41, ainsi que Ibn Janāh, *The Book of Hebrew Roots*, éd. A. Neubauer, Oxford, 1873, p. 57.

(2) Voir Paul Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, Exégète de la Noétique d'Aristote*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége, XCIX, 1942, p. 93 sq.

(3) Voir les ouvrages cités dans les notes au chapitre précédent auxquels on ajoutera les éclaircissements du P. Festugière dans *Corpus Hermeticum* (Collection des Universités de France), t. I, Paris, 1945, p. 40, n. 17, sur la « dualité d'un Dieu suressentiel et d'un deuxième Noûs ».

c) Cette hiérarchie est adoptée, dans la philosophie de langue arabe et chez ses satellites d'expression hébraïque et latine, aussi bien par les néoplatoniciens (parmi lesquels nous intéressent les Ismaéliens, les Frères Sincères et Ibn Gabirol) que par Fārābī et Ibn Sīnā. Cependant, la cosmologie philosophico-astronomique élaborée par ces derniers, systématise les « intelligences séparées » dans leurs rapports avec les sphères et le monde sublunaire, et place, à l'échelon inférieur du monde intelligible, l'Intellect Agent qui régit directement notre monde et qu'il ne faut pas confondre avec l'Intellect Premier, immédiatement émané de Dieu (1).

d) Chez divers penseurs musulmans et juifs, l'émanatisme plotinien se combine par surcroît avec des spéculations sur le *Logos-Volonté-Parole Créatrice* de Dieu.

e) La Kabbale spéculative avec laquelle Juda b. Nissim se veut en accord ou tout au moins en coordination, prend position à l'égard des doctrines précédentes, soit pour souligner qu'elle les dépasse, soit en les démarquant pour les adapter à ses fins propres (2).

L'analyse des textes de Juda b. Nissim nous a montré que selon sa doctrine l'Intellect Agent est bien le Premier Emané, le système cosmologique alfarabo-avicennien n'étant pas adopté par lui. D'autre part, les tendances dominantes de sa pensée, théologie radicalement négative et déterminisme astral généralisé, en excluent la Volonté, ce qui le sépare des Ismaéliens et d'Ibn Gabirol, et définit son inspiration propre et son originalité.

Le rappel de ces quelques faits nous permet de placer avec quelque précision les spéculations de notre philosophe dans leur cadre historique.

Nous avons pu établir, dans le chapitre précédent, la similitude, et même l'étroite parenté, entre la théologie négative des Ismaéliens et celle de Juda b. Nissim, qui, très logiquement, transfèrent l'une et l'autre, les prérogatives divines du Dieu inconnu à l'Intellect Premier.

Quand nous considérons plus spécialement les textes ismaéliens relatifs à l'Intellect, nous continuons à y relever des parallèles importants qui éclairent mainte assertion de Juda b. Nissim et illustrent sa phraséo-

(1) Il suffit ici de renvoyer à l'excellent résumé de L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, pp. 51-52.
(2) Pour les deux derniers points, voir les détails ci-après.

logie (1). Mais pour les Ismaéliens (et les Druzes), la « Raison Universelle » est la manifestation de l'*Amr*, la Volonté ou de la *Kalima*, le Verbe créateur (2). Cette conception n'est plus partagée par Juda b. Nissim, alors qu'elle se recoupe avec la pensée d'Ibn Gabirol (3) et des Kabbalistes.

Nous lisons ainsi dans le *Keter Šēm Ṭōb* (XIIIe siècle ?) : « L'intellect Agent est une substance sans mélange, première créature du Créateur,

(1) Ainsi pour Juda b. Nissim l'Intellect est « le terme ultime de la quête ». Dans l'écrit druze *Mi'rāj najāt al-muwaḥḥidīn* (manuscrit Paris, B. N., arabe 1432, fol. 3-4), la félicité suprême est « d'appréhender les connaissances divines et acquérir les vertus philosophiques » *(dark al-ma'lūmāt al-ilāhiyya waqtinā' al-faḍā'il al-burhāniyya)* ; c'est la fin de l'existence de l'homme ; elle ne conduit que jusqu'à la Raison, premier effet, causé sans intermédiaire par Dieu — Première Cause [on se souvient que Juda b. Nissim transfère même cette désignation sur son Intellect Agent]. L'unité de Dieu est hors d'atteinte pour les perceptions et élevée au-dessus des relations. Le fond *(ḥaqīqiyya)* du savoir en quoi consiste la félicité, est de reconnaître son incapacité de connaître de Dieu plus que son existence, démontrée, elle, par des preuves rationnelles *(al-burhān ad-dāll 'alā ṣiḥḥat al-wujūd)*. — Un autre écrit druze (*Kitab Alnoqaṭ Waldawair*, éd. Chr. Seybold, Kirchhain, 1902) parle ainsi du *'aql* (p. 9) : (l'Intellect tend son désir [*šawq*] vers le Créateur ; il est) « la suprême félicité qui est le but de l'existence de l'homme et sa perfection ; [une fois obtenue cette félicité] l'homme n'éprouve plus le désir d'aucune autre chose » ; comparer aussi IVANOW, *Creed*, p. 30 sq. et l'exposé, moderne mais fondé sur une doctrine figée depuis des siècles, dans H. GUYS, *Théogonie des Druzes*, Paris, 1863, p. 3. — Le même texte publié par Seybold proclame (p. 6) que le monde est confié à l'Intellect puisque Dieu n'y intervient pas et (p. 2) que l'Intellect est la cause de toutes les créatures afin que Dieu demeure isolé, dans l'exaltation de Sa gloire, du contact avec le monde. — Le Premier Intellect est lumière. Nous sommes dans la « métaphysique de la lumière » magistralement étudiée par Cl. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster, 1908, pp. 356-424. Cf. Stanislas GUYARD, *Fragments*, p. 71 [215] : « La Raison est une lumière divine qui illumine la surface de l'univers. Tout ce qui vit sous elle en reçoit le pouvoir [éclairant]... » (la fin du texte est altérée). *RIṢ*, IV, 431 : « La Raison est la première créature, la lumière supérieure avec laquelle aucune lumière ne peut se mesurer parce qu'elle reçoit ses lumières éminentes et ses biens parfaits de son Créateur. Elle possède d'une façon parfaite les qualités éminentes et les biens, purs de tous les mélanges et de toutes les altérations qui rendent défectueuses les créatures spirituelles et corporelles inférieures à elle. C'est la Raison, sans défectuosité, qui confère la forme de la perfection à ce qui lui est inférieur ; c'est elle qui ordonne constamment ce qui tire son existence et qui émane d'elle, donnant à chacun la part qui lui revient selon la nécessité de l'ordre et l'équité de la répartition » ; cf. III, 331 : « la Raison est la Lumière et l'épanchement du Créateur ». — On pourrait encore citer des textes d'Ibn Gabirol ; cf. *Avencebrolis Fons Vitae*, éd. Cl. Baeumker, index s. v°, *lumen*, p. 478.

(2) Outre les textes rapportés dans le chapitre précédent, citons la *Risāla al-jāmi'a*, manuel de philosophie ismaélienne, t. I, éd. Jamīl Saliba, Damas, 1367/1948, p. 528 : « L'Intellect Agent est la face [mode manifesté] de Dieu... il ne passe ni ne cesse d'être, œuvre créée parfaite, prémices de la création *ex nihilo* ; étant tel, il est nécessairement le lieu du Verbe de Dieu par lequel Il a créé toutes les choses... ». *Ibid.*, p. 635 sq. : l'univers entier est un seul corps disposé à recevoir l'épanchement universel de la part de son Créateur ; « le Verbe de Dieu Très Haut y est constamment joint et lui procure l'épanchement et la libéralité afin qu'il soit parfait et demeure dans l'être. Le stade initial de son flux est son union avec le Premier Créé *ex nihilo* qui est l'Intellect Agent... ». Selon l'Ismaélien Nāṣir-i-Ḫosraw, l'Intellect est *'illāt-i-illātha*, distinct du Créateur *(mubdi')* : *Zād al-musāfirīn*, Berlin, 1351 h., p. 194. Il est bon de noter que le *Liber de Causis* emploie *'illat al-'ilal* de l'Etre Suprême, nettement distingué de l'Intellect *('aql)*, qui est « seconde cause » *('illa ṯāniya)* : § 5 fin, p. 71 (adaptation de Στοιχείωσις θεολογική, § 123). — Voir aussi *Sefarad*, X, 1950, p. 44, n. 85 (*Kalima* chez Ġazālī et critique d'Ibn Ṭufayl), où il aurait fallu se référer à ASIN PALACIOS, *La Espiritualidad...*, t. III, pp. 247-255.

(3) Pour la relation de la Volonté à l'Intellect chez Ibn Gabirol voir les textes relevés dans l'index de BAEUMKER, s. v° *Intelligentia, 7 Ortus intelligentiae*, p. 471. — L'influence de ce penseur sur la Kabbale a été étudiée dans un article en hébreu de G. SCHOLEM, *Traces d'Ibn Gabirol dans la Kabbale*, paru dans un recueil palestinien en 1940, qui, à notre grand regret, nous est resté inaccessible.

force émanée de la Volonté, simple, lumineuse et pure, chose éternelle et permanente, qui n'augmente ni ne décroît ; il fait sortir à l'acte tous les êtres en puissance et les sens ne l'appréhendent pas » (1).

Un texte du kabbaliste Jacob b. Šešet (XIII[e] siècle) souligne avec précision le contraste entre la conception kabbalistique de l'Intellect et la doctrine des « philosophes » qui assigne à l'Intellect Agent la fonction de gouverneur du monde sublunaire : « Selon nous, l'Intellect est [une entité] supérieur[e] ; il n'y a au-dessus de lui qu'un seul degré, caractérisé par l'unicité et s'exaltant jusqu'à l'infini, que la pensée ne peut pas concevoir ; selon eux, l'Intellect Agent est au-dessous de la sphère de la Lune... Identifier l'Intellect, comme le fait le *Guide des Egarés* [II, 6, trad. Munk, p. 71], avec l'ange appelé « le prince du monde », est inadmissible (2).

Ce morceau est précieux pour nous, car il nous permet de fixer la position de Juda b. Nissim dans le problème du passage de l'Un absolu au multiple. Platonicien, il rejette l'identification de Dieu avec le Premier Moteur, mais place celui-ci, en qualité de Raison Universelle, immédiatement au-dessous de l'Inconnaissable et à la tête de la hiérarchie des intelligibles, sans admettre toutefois un plérôme divin supra-intelligible dans lequel l'Etre Suprême ineffable s'épanouit en sa décuple manifestation constituant le monde des *sefirōt* (3).

(1) Texte *ap.* A. JELLINEK, *Ginzé ḥokmat ha-Qabbālāh*, p. 33.

(2) Si le Kabbaliste parle ici d'« Intellect », c'est seulement par accommodation au vocabulaire des philosophes. Il s'agit en réalité, pour lui, de *Ḥokmāh* (Sagesse), deuxième des dix *sefirōt*, et première qui ne soit pas absolument non-manifestée. Ceci ressort de deux textes (auxquels de plus experts ajouteront sans doute bien d'autres) : un développement kabbalistique, rapporté par Baḥya b. Āšer, *Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 73 d-74 a et d'un passage du commentaire du Ps. Abraham b. David sur le *S. Y.* (Mantoue, fol. 24 a). De ces deux morceaux, dont faute de place nous ne pouvons donner ici l'analyse détaillée, il ressort nettement que la Kabbale spéculative transpose sur le plan séfirotique, supérieur à la hiérarchie philosophique des « intelligences séparées », les caractéristiques du *Noûs* néoplatonicien, degré d'être qui suit immédiatement l'Inconnaissable et qui renferme en soi tout ce qui le suit dans l'ordre de l'être. Cf. Y. TISHBY, dans son édition du *Pērūš ha-Aggādōt (Commentarius in Aggadot)* de 'Azriel de Gérone, Jérusalem, 1945, p. 84, n. 4.

(3) Le problème de l'identité de Dieu et du Premier Moteur (lequel est identifié d'autre part avec l'Intellect Agent) a été beaucoup discuté depuis Alexandre d'Aphrodise et les Kabbalistes n'ont pas manqué de le transposer à leur registre. Ibn Rušd a parfaitement discriminé les positions respectives des platoniciens et des péripatéticiens (*Tahâfot al-Tahâfot*, p. 310) : « le terme *intellect* est particulier à l'essence divine, selon les philosophes péripatéticiens, à l'encontre de la doctrine de Platon qui refuse d'identifier l'intellect avec le Premier Principe qui, d'après lui, ne peut recevoir la qualification d'intellect ». Nous avons traduit un texte inédit relatif à ce problème dans *Revue Thomiste*, XLVIII, 1948, pp. 480-508 : *Un champion de l'avicennisme. Le problème de l'identité de Dieu et du Premier Moteur d'après un opuscule judéo-arabe inédit du* XIII[e] *siècle* (bibliographie, p. 481, n. 2 ; ajouter STEINSCHNEIDER, *Alfarabi*, Saint-Pétersbourg, 1869, pp. 66 et 151 et cf. MORAUX, cité ci-dessus, ainsi que *Sefarad, loc. cit.*, pp. 42-44 et l'étude toute récente de H. A. WOLFSON, *Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover*, dans « Hebrew Union College Annual », XXIII, 1, 1950/51, pp. 683-710).

Rapportons aussi un texte de Ḥanōk (Hénoch) b. Salomon al-Qonsṭantini (XIV[e] siècle, a peut-être vécu en Espagne ou en Afrique du Nord) qui écrit dans son *Mar'ōt Elōhim*, commentaire philosophique

Juda b. Nissim considère l'Intellect comme renfermant la totalité des causes qui agissent dans le monde : thèse néoplatonicienne, souvent reprise par les néoplatoniciens juifs (1). Conformément au procédé courant en philosophie musulmane et juive d'établir des équivalences entre les termes du vocabulaire religieux et du vocabulaire philosophique, l'identité est posée de l'Intellect Agent (Intellect premier ou dernier, selon l'appartenance philosophique des auteurs), avec le *Meṭaṭron* de la mystique des Rabbins. Or, d'après la sentence talmudique (*Sanhédrin* 38 *a*, etc.) répétée à l'envi par les Kabbalistes comme par les allégoristes à tendance philosophique, Meṭaṭron « a même nom que son Seigneur » *(šemō kešēm rabbō)*. Ceci revient à dire que le Tétragramme et ses succédanés, notamment *Adonaï*, désignent tantôt Dieu tantôt Meṭaṭron, que l'on nomme pour cette raison « petit Adonaï » *(Adonaï Qāṭān)* (2). Mais ce qui nous intéresse

sur les visions prophétiques dans la Bible, à propos d'Is., VI, 1 (... Dieu assis sur un trône haut et élevé...): « il y a discussion entre les philosophes ; les uns disent que le Premier Moteur est causé par la Première Cause, et c'est peut-être à cela que [le prophète] fait allusion en disant « assis sur un trône », car Dieu n'est pas le Premier Moteur, mais l'Intelligence séparée motrice est causée par Lui ; c'est pourquoi [le prophète] l'appelle assis, pour nier qu'il est moteur et non pour affirmer de Lui la position assise, car l'un et l'autre sont inadmissibles en parlant de Dieu. [Selon d'autres, il serait] possible que le Premier Moteur fût Dieu » (manuscrit hébreu 185 de la B. N. de Paris, fol. 67). — Chez les Kabbalistes, le problème est celui de l'identité ou de la non identité de *Keter* avec *En Sōf* (étant par ailleurs entendu que les dix *sefīrōt* dans leur ensemble ne sont pas distinctes de Dieu) : voir l'exposé d'Ibn Waqār résumé dans *Sefarad*, art. cité, p. 31 sq. Voici encore la traduction d'un texte de Šemṭob b. Gaon (première moitié du XIVe siècle), édité par G. Scholem, *Kirjath Sepher*, VIII, 3, 1931, p. 406 : « J'ai scruté tous les livres qui me sont tombés entre les mains pour savoir si la Couronne Suprême *(Keter 'Elyōn)* est identique à la Racine de toutes les Racines. J'ai constaté que les avis des Kabbalistes récents étaient partagés. Naḥmanide affirme [dans son commentaire sur le *S. Y.*] qu'au-dessus de la Couronne se trouve la Racine de toutes les Racines. Cependant, au sentiment de la majorité, les dix *sefīrōt* commencent par la Couronne Suprême suivant le sens obvie du *Midraš de R. Neḥunyāh b. Haqānāh* [le *Séfer ha-Bāhīr*]. Mais j'ai déjà dit qu'il n'en est point ainsi, car il ressort du *Séfer ha-Bāhīr* que la Couronne est émanée de Ce que la pensée ne saurait aucunement appréhender... ». Le *Zōhar* ne traite pas explicitement du problème, mais on peut déduire de sa position générale et de quelques allusions que si d'un côté l'auteur n'en identifie pas *En Sōf* et *Keter*, il ne voit pas dans ce dernier une force émanée, semblable par son essence aux autres *sefīrōt* (voir TISHBY, *Mišnat ha-Zōhar*, I, texte, p. 107-111) ; cf. aussi divers détails *ap.* G. SCHOLEM, *Kirjath Sepher*, I, 1924, pp. 46-47.

(1) Cf. PROCLUS, § 177 (*Liber de Causis*, § 9, p. 79) : πᾶς νοῦς... πλήρωμα ὢν εἰδῶν ὁλικωτέρων, ὁ δὲ μερικωτέρως ἐστι περιεχὸς εἰδῶν, trad. *ap.* CHAIGNET, V, p. 217 : « Toutes les raisons sont le plérome, le système plein et entier des formes intelligibles, mais la raison première des formes les plus universelles, les autres des formes plus particulières ». Cette idée est encore plus accentuée dans le paragraphe précédent du *de Causis* (p. 76 sq.), qui ne correspond pas à un texte grec déterminé, mais constitue une sorte de résumé général de la doctrine enseignée dans cet ouvrage : « l'Intellect gouverne toutes les choses qui lui sont inférieures, par la force divine qui est en lui ; par cette force il retient [contient *yumsik*] les choses car par elle, elle est leur cause ; il contient toutes les choses qui lui sont inférieures et les embrasse *(yuḥīṭ)* ».

Il faut se souvenir aussi du mot de PLOTIN : νοῦ ἐντὸς τὰ πάντα. (*Enn.*, V, 3, 11, 20, Bréhier. p. 64), d'où semble bien dériver la formule lapidaire en laquelle Ibn Gabirol ramasse la doctrine : « intelligentia est uniuersitas rerum », *Fons Vitae*, V, 18, p. 290, 11 ; cf. M. WITTMANN, *Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie*, Münster, 1905, p. 36.

(2) Pour l'histoire de *Meṭaṭron* consulter surtout H. ODEBERG, 3 *Enoch or the Hebrew Book of Enoch...*, Cambridge, 1928, et SCHOLEM, *Major Trends*, aux passages marqués à l'index, *s. v°*. Nous ne rapportons ici que quelques textes touchant de près notre sujet. MOISE IBN TIBBON, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Lyck, 1874, p. 12 : « l'Ami, c'est la Première Cause et le Premier Agent ou bien son envoyé et

surtout ici, c'est que l'une des désignations communes à Dieu et au premier être créé est le terme « tout » *(ha-kōl)*, ainsi que l'indique Abraham Ibn 'Ezra dans une phrase sybilline (sur *Gen.* I, 26) : « Dieu est l'Un (par excellence), il est le créateur du « Tout » et il est le « Tout » (1). Si donc l'Intellect Agent est le tout, il l'est en tant qu'il renferme l'ensemble de ce qui vient après lui dans la hiérarchie de l'être, autrement dit en tant qu'il constitue (Dieu mis à part) le principe suprême de la causalité (2). En dernière analyse, la phraséologie biblique d'Ibn 'Ezra comme les formules d'allure philosophique de Juda b. Nissim traduisent la même conception que ce passage des « Frères » (*RIṢ*, III, 197) : « le premier être issu de cet épanchement est l'Intellect Agent, substance simple, spirituelle, lumière pure, d'une extrême perfection ; il contient les formes de toutes les choses, de même que la pensée de celui qui sait contient les formes des objets de sa science ».

son ange qui porte le même nom que son Maitre ; c'est l'Intellect Agent qui n'est autre que Meṭaṭron. Il reçoit le nom [texte altéré] *Adonaī Qāṭān* qui répond à celui de son Maitre, conformément à ce qui est dit dans l'Écriture « car mon Nom est en lui » (Ex. XXXIII, 21). Dans le *Miklal Yōfī*, de Samuel Ṣarṣa, I, 7 (manuscrit hébreu, Paris, B. N. 729, fol. 35), *Adonaī Gādōl* le « grand Adonaī » est la Première Cause, le petit Adonaï, le causé ou Meṭaṭron. Dans les interpolations philosophiques du *Séfer Raziel* (Amsterdam, 1701), Meṭaṭron est qualifié d'« Intellect Agent dont le nom est comme celui de son Maitre » (28 b, cf. 32 a, en bas), tandis que YHWH = *sibbah rišōnāh* (Première Cause). Juda b. Nissim qui emploie les deux termes *Adonaī Gādōl* et *Adonaī Qāṭān*, réfère, en laissant hors de spéculation le Dieu inconnu, le premier au Premier Intellect, et le second à l'entité qui régit ce bas monde (fol. 39-39v°).

(1) La base scripturaire de cette spéculation est I Chron., XXIX, 14 : « car de toi [vient] le tout ». On a sans doute remarqué que pour Ibn 'Ezra, c'est Dieu qui est d'abord le « tout ». Ceci se recoupe parfaitement avec un passage des « Sentences du Maître Grec » *(ḥikam aš-šayḫ al-yūnānī)* rapportées par ŠAHRASTANI (éd. Cureton, p. 336, source à ma connaissance non identifiée) : « Le véritable Créateur *(mubdi')* n'est pas une chose parmi les autres ; *il est toutes les choses parce que les* choses *sont* (procèdent) de lui. Les anciens Sages *(al-afāḍil al-awā'il)* enseignaient avec raison que le Maitre *(mālik)* de toutes les choses est toutes les choses, du moment qu'il est la cause de leur existence *(kawn)* par le seul fait qu'il est (*bi'annahu faqaṭ*) et la cause de leur aspiration *(šawq)* vers lui... ». — Il semble donc que la spéculation Dieu-tout, Intellect Premier-tout suit dans ses variations les tendances des cosmologies qui diffèrent par le rôle plus ou moins actif qu'elles assignent à Dieu ou à sa première émanation. — Sur les interprétations kabbalistiques de *kōl*, voir la note annexe, « Juda ben Nissim et la Kabbale ».

(2) A comparer aussi un texte kabbalistique attribué à un certain R. Nissim que G. SCHOLEM date du milieu du XIVe siècel (*Tarbiz*, III, 44-46) : le premier être créé est l'Intellect. Etre unique et simple, il est né du regard jeté sur soi-même par la Première Cause, absolument une et simple. L'Intellect contient en soi les mondes de l'intellect, de l'âme et de la sensation. Du reste plusieurs Kabbaliṣtes ont combiné dans *Ḥokmāh* la Matière Première et l'Intellect Premier contenant toutes les formes. Voir la note déjà citée de Tishby sur le commentaire des *Aggadot* de 'Azriel où le rapprochement avec Ibn Rušd est peu convaincant.

NOTE ADDITIONNELLE. — Ce n'est qu'après l'envoi à l'impression que nous avons pu prendre connaissance de plusieurs textes et travaux importants qui, consultés à temps, auraient étoffé notre documentation sans d'ailleurs modifier notre exposé. Il s'agit des textes ismaéliens publiés respectivement par R. Strothmann (*Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen, 1943), et W. Ivanow (*Naṣiruddin Tūsī, The Rawḍatu't-Taslim commonly called Taṣawwurāt*, Leyde, 1950) et des études d'Henry Corbin, *Rituel Sabéen et Exégèse ismaélienne du rituel*, dans *Eranos-Iahrbuch*, XIX, 1950 [Zurich, 1951], pp. 181-246, et *Le Temps Cyclique dans le Mazdéisme et l'Ismaélisme*, *ibid.*, XX, 1951 [Zurich, 1952], pp. 149-217, ainsi que du mémoire de Franz Rosenthal, *Aš-Šayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source* I, *Orientalia*, 1952, pp. 461-492.

CHAPITRE III

Cosmologie

Les conceptions cosmologiques de Juda b. Nissim forment un ensemble dans l'agencement duquel ses spéculations personnelles semblent entrer pour une grande part. Quant aux matériaux mis en œuvre, il n'a pu que les emprunter aux divers courants de pensée qui alimentent la sienne.

A. A côté du concept d'émanation sous-jacent à tout le système, deux représentations entrent ici surtout en jeu : celle de l'activité et de la passivité, et celle de la formation des échelons descendants de l'être par voie de syzygie. Grâce à ce mode de dérivation il était plus facile de sauvegarder et de justifier cette thèse essentielle de toute métaphysique d'obédience néoplatonicienne : la complication croissante des degrés inférieurs de l'être par rapport aux êtres supérieurs.

Reprenant et adaptant une image de Platon [1], Aristote s'était déjà servi de l'opposition des sexes pour représenter la différence de caractère entre le mouvement et le devenir d'une part, et la matière, réceptivité pure, de l'autre. « Le mâle, dit-il, possède pour ainsi dire le principe du mouvement et du devenir, la femelle celui de la matière » [2]. Ce symbolisme (mâle-activité, femelle-passivité) était appelé à connaître une grande fortune dans les spéculations des Arabes où il a été transporté sur toutes les relations entre entités qui donnent et celles qui reçoivent. Etant donné la multiplicité et l'enchevêtrement de ces rapports, les variantes sont nombreuses et loin d'être concordantes.

L'Encyclopédie des « Frères » parle surtout dans deux passages de l'activité et de la passivité dans le monde intelligible, sans du reste y faire usage des symboles père-mère ou mâle-femelle. Une fois, en un passage où il s'agit des trois genres du spirituel *(rūḥānī)*, il est précisé (hiérarchie ascendante) que la Matière Première est passive, tandis que l'Ame Universelle est active ; la Raison Universelle, et à plus forte raison le Créateur qui n'est ni spirituel ni corporel, ne reçoivent aucune qualification de ce

(1) *Timée*, 50 d 3, 51 a 5. — Cf. aussi le passage altéré dans Galien, *Compendium Timaei Platonis* éd. P. Kraus et R. Walzer, *Plato Arabus*, t. I, Londres, 1951, texte p. 13, lig. 1-4, trad. p. 56 sq., avec la note 12, et voir *Guide*, I, 17, p. 68, avec la note 4.

(2) *De generatione animalium*, I, 2, 716 a ; cf. *ibid.*, 20, 724 a 28-32. — Pour *Phys.*, I, 9, voir ci-après.

genre (III, 232). Dans un autre endroit (III, 198) où le point de vue est celui de l'émanation en ordre descendant, on se sert des désignations d'intellect actif et d'intellect passif (= Ame Universelle). L'ésotérisme ismaélien exprime le rapport de l'âme à l'intellect par celui de la femelle au mâle (1). Pour Nāṣir-i-Ḫosraw, *'aql* est mâle, l'Ame Universelle étant la femelle qui tend vers lui, d'où le mouvement des sphères et des éléments ; en termes scripturaires : Adam spirituel et Eve spirituelle (2).

Les aphorismes philosophiques du « maître grec » rapportés par Šahrastānī n'oublient pas de symboliser la forme comme père et la matière comme mère (3).

Si Ibn Sīnā ne veut pas de ce symbolisme sexuel, Maïmonide, Ibn Rušd (et même saint Thomas) acceptent l'image suggérée par Aristote, tout en l'interprétant différemment pour le fond (4).

Comme il faut nous borner, choisissons parmi les textes du XIIe et du XIIIe siècle quelques illustrations représentatives qui nous dispenseront d'en citer beaucoup d'autres.

Voici ce qu'écrit l'Espagnol Gundissalinus, si profondément pénétré de philosophie arabe :

« Prima enim compositio est primae formae cum materia prima coniunctio, ex quarum tamquam masculi et feminae coniunctione rerum omnium prouenit generatio. Quia enim materia est tantum patiens et non agens, forma est tantum agens et non patiens. Forma enim agit in materiam quoniam ipsa tantum perficit illam et dat ei esse in actu, sed materia non habet actionem quoniam ipsa in se non est, nisi tantum receptibilis, hoc est

(1) Šahrastānī, *Milal*, p. 148 (la première manifestation du Dieu inconnu étant non *'aql*, mais *amr*). — Même symbolisme chez les Druzes : S. de SACY, *Exposé*, II, p. 49.

(2) Voir H. ETHÉ, *Actes du VIe Congrès des Orientalistes*, 2e partie, Section I, p. 185. Même symbolisme chez Ġazālī, *Risāla laduniyya* (authenticité contestée par ASIN PALACIOS, *La Espiritualidad...*, t. IV, p. 388), Le Caire, 1343/1924, p. 43 : « la substance de l'Ame Universelle... a même rapport au Premier Intellect qu'Eve à Adam ». La source commune pourrait être *RIṢ*, III, 153 : la syzygie de *'aql* et de *nafs* productrice des êtres du monde inférieur, telle l'union d'Adam et d'Eve. Notons aussi que dans la section (jusqu'ici inédite) concernant Zoroastre dans le *Milal* de Šahrastānī (voir maintenant l'édition de Muḥammad Badrān, Le Caire 1370/1950, p. 616) nous trouvons l'équivalence symbolique : *'aql — nafs* dans le monde spirituel, Ādam et Ḥawwā dans le monde corporel, mais dans un seul manuscrit seulement. Cette forme du symbolisme (mâle-intelligence, femelle-âme) remonte aussi à l'antiquité ; cf. PLOTIN, *Enn.*, III, 5, 8, 17-19 : καὶ γὰρ εἰ κατὰ μὲν τὸν νοῦν τοὺς ἄρρενας τάττομεν τῶν θεῶν, κατὰ δὲ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τὰς θηλείας λέγομεν.

(3) Ed. Cureton, p. 334. — Au gré de Šahrastānī la désignation de la matière par « mère » est parfaitement justifiée ; en revanche, « père » pour forme serait un symbole moins clair ; il s'appliquerait plus exactement à l'Intellect Agent, « donateur des formes » (vocabulaire avicennien).

(4) Voir le texte d'Avicenne cité *ap.* A. FOREST, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, p. 220, n., et pour toute la question, *ibid.*, p. 223 sq. Pour Maïmonide, outre le passage cité un peu plus haut, voir *Guide*, III, 8, trad., p. 45 (la femme adultère des Proverbes symbole de la matière). — Levi b. Gerson, averroïste notoire, accepte également le symbolisme : *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 131.

apta ad recipiendum tantum formae actionem. Ideo philosophi formam uirum, materiam autem feminam uocant, quoniam, quicquid, in actu est, ex materia praeiacente et forma agente tamquam ex coniunctione maris et feminae generatur » (1).

Moïse ibn Tibbon résume fort bien, dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (p. 9), les différents emplois du symbolisme qui nous occupe :

« ... c'est un antique procédé des philosophes et aussi des écrits révélés que de comparer la matière à la femme et la forme à l'homme ou au mâle, ou bien l'âme à la femme et l'intellect humain à l'homme, ou encore l'intellect humain à la femme et l'intellect séparé à l'homme. Les philosophes emploient aussi symboliquement la désignation « femelle » pour le récepteur et « mâle » pour le donneur (donateur) de la forme. Même symbolisme en parlant de la vérité révélée et de l'Intellect. La première est « l'enseignement de la mère », le second « la doctrine du père » (allusion à Prov. I, 8), car leur rapport est celui de la matière à la forme. Alfārābī dit à ce propos que l'intellect passif est comme la matière et le substrat de l'intellect acquis, ce dernier remplissant le même rôle à l'égard de l'Intellect Agent »(2).

La cosmologie de Juda b. Nissim dédouble, nous l'avons vu, la Matière en un principe actif *(hāyūlā)* et un principe passif, la « femelle de la Matière » ; les symboles bibliques de ces entités sont *tōhū* et *bōhū*. Si ces deux vocables célèbres du récit de la Création interviennent comme de juste dans toutes les spéculations cosmologiques chez les théologiens juifs, la diversité des interprétations auxquelles elles donnent lieu nous permet de constater un fait curieux. D'après Abraham b. Ḥiyya, *bōhū* est la forme (principe actif), *tōhū* la matière (principe passif). Spéculation adoptée par le *Séfer ha-Bāhīr*, texte fondamental de la Kabbale et lecture de prédilection de Juda b. Nissim lui-même (§ 2, repris par Reqanaṭi et Baḥya b. Ašer sur *Gen.* I, 2), et les Kabbalistes de Gérone (3). En revanche Lévi

(1) *De processione mundi*, éd. G. Bülow, Münster, 1925, p. 39.

(2) Cf. encore Abraham Ibn 'Ezra, *Commentaire sur Gen.*, I, 26 ; Baḥya b. Ašer, *Commentaire sur le Pent.*, fol. 110 a-b. On pourrait s'étendre sur l'emploi du symbolisme chez les Kabbalistes : cf. A. JELLINEK, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig, 1854, I, pp. 20, 41-42 ; G. SCHOLEM, *Tarbiz*, V, p. 318 (texte de Moïse de Burgos) ; selon Joseph Ibn Waqār, le symbolisme mâle-femelle est commun chez les Kabbalistes pour désigner les entités qui donnent et celles qui reçoivent le flux.

(3) Abraham b. Ḥiyya, *Hegyōn ha-nefeš*, éd. E. Freimann, 2b-3a. — Chez les Kabbalistes de Gérone *tōhū* et *bōhū* correspondent généralement à *Ḥokmāh* et *Bināh*, qui sont, dans l'ordre séfirotique, la matière et la forme supérieures. Voir *Commentarius... R. Azriel*, p. 89. — M. A. ALTMANN, *Gnostic Themes in Rabbinic Cosmology*, dans « Essays in Honour of... J. H. Hertz », p. 27, estime que déjà dans l'ancienne spéculation rabbinique « *Tohu* denote the chaotic, *hylic* element, *Bohu* the formative, pneumatic », mais ne mentionne pas le texte d'Abraham bar Ḥiyya.

b. Gerson identifie *tōhū* avec *ṣurāh ahạrōnāh*, la forme qui imprègne la matière, *bōhū*, avant que celle-ci reçoive les autres formes, c'est-à-dire les formes élémentaires (1). On voit donc que Juda b. Nissim s'écarte de l'explication kabbalistique et s'accorde avec un « philosophe » sur une interprétation symbolique assez importante dans son système de l'univers.

Envisager le rapport des éléments constitutifs du monde intelligible et sensible comme similaire à celui du mâle avec la femelle conduit assez naturellement à exprimer la constitution de l'univers par les symboles du mariage et de l'enfantement. Aussi bien les hiérogamies et les syzygies de la vieille mythologie connaissent-elles une renaissance dans le gnosticisme et la Kabbale. Cependant, pour illustrer d'une façon précise la doctrine de Juda b. Nissim, ce ne sont pas les sources de cet ordre qui fournissent les meilleurs termes de comparaison.

La symbolique de père et mère, d'Adam et Eve est un thème de prédilection chez Muḥyī d-dīn Ibn al-ʿArabī (2). Et dans un endroit il se couvre aussi de l'autorité de Ġazālī. Celui-ci enseigne, dit-il (3), que « l'Esprit s'unit maritalement à l'Ame, union d'où est issu le corps », et dans la préface de son *Lubāb al-Ḥikma* il tient ce langage : « notre Dieu et Dieu de nos pères d'en haut et de nos mères d'en bas ».

Je ne saurais identifier cette citation de Ġazālī, mais il nous reste un autre texte, plus développé et plus explicite, de ce docteur, dans son traité inédit *al-Maʿārif al-ʿaqliyya* (4) où il dit en substance ceci :

Une fois constitué dans l'être, l'Intellect se détourne de ce qui lui est

(1) *Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 9 c, cf. Is. WEIL, *Philosophie Religieuse de Lévi ben Gerson*, Paris, 1868, p. 241 sq.

(2) Voir *ʿUqlat al-mustawfiz* (ap. NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*), 47 : le rapport d'Eve à Adam est celui de l'Ame à l'Intellect et de la Tablette à la Plume (ce dernier rapport aussi *ibid.*, p. 55, 3) ; mais la Tablette est en même temps plume pour ce qui est au-dessous d'elle, et identique est le rapport entre tout agent et tout passif (56, 2) ; les onze sphères sont « nos Péres d'en haut », les éléments « nos Mères d'en bas » (82, 4) ; *ʿaql*-Père, *ṭabīʿa*-Mère (*Fuṣūṣ*, III, impression de 1299 h., avec le commentaire de ʿAbdallāh Bosnawī, I, 325) ; plus tard, dans les *Futūḥāt* (Bulaq, 1269 h.) : *Kull muʾaṯṯir ab wakull muʾaṯṯar fīh umm, al-mutawallid baynahumā min ḏālika l-aṯar yusammā ibnan* (I, 154) ; un peu plus loin : *fakull ab ʿulwī muʾaṯṯir wakull umm sufliyya muʾaṯṯar fihā wakull nisba baynahumā nikāḥ wakull natīja ibn* ; un autre passage transpose cette symbolique du plan du macrocosme à celui du microcosme : « l'âme de l'homme qui régit son corps et les forces de celui-ci est l'âme individuelle ; elle est l'enfant de son corps physique qui est par rapport à elle mère ; son père est l'esprit divin ; c'est pourquoi elle dit dans ses oraisons extatiques : « Notre Seigneur et Seigneur de nos Pères d'en haut et de nos Mères d'en bas » (I, 602. Cf. aussi NYBERG, *Introduction*, p. 87) Symbolique semblable chez Nāṣir-i-Ḫosraw, *Rūšanāʾi nāme*, éd. Ethé, *Z. D. M. G.*, XXXIV, 1880, pp. 436-439. Voir aussi le commentaire de R. A. NICHOLSON sur Jalāl ad-Din Rūmī, *Mäṯnäwī*, I, 2 : *äz näfirām mard u-zän nālide änd* (*Gibb Memorial*, N. S., IV, p. 10).

(3) *At-Tadbirāt al-ilāhiyya* (même édition, 134, 4).

(4) Le mérite d'avoir signalé ce texte (d'après un manuscrit de l'Escorial) revient à M. ASIN PALACIOS, *La Espiritualidad...*, III, 254, n. 3 (aussi dans ms. Paris arabe, 1331, fol. 5). C'est un développement du célèbre *ḥadīṯ* « néoplatonicien » (la première chose que créa Allah fut le *ʿaql*...).

supérieur (le Verbe) et produit l'Ame à laquelle il s'unit maritalement *tazawwaj* ; de leur étreinte est issue la Matière *(hāyūlā)* et la multiplicité se trouve ainsi formée (en vertu de ce principe grammatical : pour faire un pluriel, il faut au moins trois). L'Intellect est dès lors le premier créé *(mubda')*, l'Ame, la première *passive*, et la matière, la première engendrée. Dans l'ordre numérique (où après dix il n'y a que recommencement), premier, le Verbe, deuxième, l'Intellect, troisième, l'Ame, quatrième, la matière, cinquième, la nature, sixième, le corps, septième, les sphères, huitième, les quatre éléments, neuvième, ce qui naît de ces derniers, dixième, l'homme.

D'autre part, Ibn al-'Arabī expose dans les *Futūḥāt* (III, 141 sq.) que sur les différents plans d'existence, noms divins, entités idéales et êtres sensibles, seule la dyade donne naissance à un nouveau terme, *à condition cependant que ses deux membres soient accouplés et reliés ensemble par un troisième* (1).

Il semble difficile d'échapper à la conclusion que nous tenons dans ces textes le noyau de la théorie cosmologique de Juda b. Nissim qu'il a développé selon les exigences propres de sa pensée (2).

(1) ان الاحد لا يكون عنه شيء البتة وان اول الاعداد انما هو الاثنان ولا يكون عن الاثنين شيء اصلا ما لم يكن ثالث يزوجهما ويربط بعضها ببعض ويكون هو الجامع لهما فحينئذ يتكون عنهما ما يكون هذان الاثنان عليه اما ان يكونا من الاسماء الالاهية واما من الاكوان المعنوية او المحسوسة اى شيء كان فلا بد ان يكون الامر على ما ذكرناه

(2) Il ne faudrait pas passer entièrement sous silence le vieux commentateur du *S. Y.*, Sabbataï Donnolo, qui rattache aux trois lettres *alef*, *mem*, *šīn* et leurs combinaisons un développement intéressant sur l'universalité des principes mâle et femelle dans le monde, depuis les astres jusqu'aux plantes. Il esquisse aussi une théorie curieuse sur la manière dont l'esprit et l'air, l'eau et la terre, le feu et le ciel, qui correspondent aux trois lettres en question, s'engendrent mutuellement (*Ḥakmōnī*, éd. D. Castelli, *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione*, Florence, 1880, pp. 45-47). Mais on ne décèle nulle trace chez cet auteur du symbolisme philosophique qui sert de charpente à la cosmologie de Juda b. Nissim.

Je citerai pour mémoire seulement Jābir, *Muḫtār Rasā'il*, p. 545 où la nature est issue d'une sorte d'union maritale *(šibh nikāḥ)* de la Substance Première avec la première trace de sa perfection. Dans son contexte, cette spéculation fait partie d'un ensemble d'inspiration manichéenne dont aucun détail ne concorde avec la doctrine de Juda b. Nissim. Il faut noter, enfin, que cette dernière doctrine n'offre aucune espèce de ressemblance avec la théorie des mondes mâles et femelles, telle qu'elle est développée dans le *Zōhar* ; cf. G. Scholem, *Tarbiz*, III, 40-41.

Il est également inutile d'insister ici sur le schéma général des émanations, qui est un lieu commun du néoplatonisme arabe. M. Nyberg écrit avec raison (*Kleinere Schriften*, introduction, p. 145) : « Das Schema Gott — *al-'aql al-awwal* — *al-nafs al-kullīja* — *al-ṭabī'a* — *al-hājūlā* — *al-gism* — *al-falak* ist im Islam bekanntlich von den lauteren Brüdern auf neu-platonischer Grundlage fest ausgebildet worden und ist dann in verschiedene andere Systembildungen hineingewandert », à cette réserve près que le rôle des « Frères » n'a pas tant consisté à former qu'à vulgariser cette cosmologie en l'adaptant aux besoins de la propagande ismaélienne (cf. *Théologie d'Aristote*, éd. Dieterici, p. 3). Le concept de syzygie n'intervient pas dans des textes cosmologiques importants comme *RIṢ*, III, 189 et *Rīsāla Jāmi'a*, I, 635-6. La nomenclature des échelons d'émanation comporte diverses variantes qui importent peu ici. Dans la littérature judéo-arabe, on peut renvoyer à titre d'exemple à *K. Ma'ānī an-nafs*, éd. I. Goldziher, Berlin, 1907, pp.63-55, 59, et *Bustān al-'uqūl (Bustan al-Ukul)*, édit.on citée, p. 25.

Un autre rapprochement contribuera peut-être à éclaircir la doctrine assez obscure chez Juda b. Nissim du mélange de l'actif et du passif. Il a aussi l'intérêt de nous fournir un spécimen de l'union intime des spéculations philosophiques et astrologiques, tellement caractéristique de la méthode du *Uns al-ġarīb*, chez une des plus grandes autorités de la science des astres au moyen âge.

Voici ce que l'astrologue Abū Ma'šar enseigne au sujet du corps des astres (1) :

« ... la substance du corps des astres n'est point tirée de l'un des éléments de ce monde ni formée par la combinaison de plusieurs de ces éléments... [s'il en était ainsi, elle serait soumise aux mêmes altérations que la nature élémentaire ; donc] ... la substance des sphères célestes, aussi bien que des corps stellaires, consiste en une certaine cinquième essence ». Ces corps n'ont pas d'autre qualité que leur forme. Ce sont des corps sphériques, transparents, perpétuellement animés de mouvement naturel. Nous concevons que la cause nécessaire de leurs mouvements est la suivante : Que le mouvement de l'espèce supérieure agisse sur les natures inférieures en les mélangeant ; ce mélange est, en effet, indispensable à toute génération. C'est pourquoi le Philosophe a regardé le monde inférieur comme lié par une sorte de nécessité au monde supérieur qui, en tournant de mouvement naturel, entraîne l'autre monde. En effet, le monde supérieur qui enveloppe perpétuellement le monde inférieur et qui entraîne dans son mouvement ce monde qui lui est attaché, en agite les matières, *en mêle les actes et les passions qui sont les causes de toutes les générations.* »

Et cette doctrine s'apparente incontestablement à celle que Šahrastānī rapporte au nom des « Sabéens » *aṣḥāb ar-rūḥāniyyāt* :

« Les entités intermédiaires sont les causes intermédiaires de la création et de la réalisation des choses, ainsi que de leur transformation d'un état en un autre et de l'acheminement des créatures à partir de leur principe vers leur perfection. Les entités spirituelles puisent la force dans la majesté divine sacrée et épanchent l'émanation sur les êtres inférieurs. Certaines d'entre elles gouvernent les sept planètes dans leurs sphères, qui sont les résidences *(hayākil)* de ces entités spirituelles. Chacune d'elles a une résidence et à chaque résidence correspond une sphère. L'entité spirituelle

(1) Analyse de P. DUHEM, *Le système du monde...*, t. II, p. 371.

est dans le même rapport avec la résidence qui lui est propre que l'esprit avec le corps. Elle en est le maître, la dirige et lui imprime le mouvement circulaire. Les Sabéens appelaient ces résidences « maîtres » *(arbāb)* et, le plus souvent, « pères » ; les éléments, ils les appelaient « mères ». L'action exercée par les entités spirituelles sur leurs résidences consiste à leur imprimer un mouvement déterminé afin que de ces mouvements résultent les « passions » *(infi'ālāt)* subies par les natures et les éléments. Ainsi se produisent des compositions et des mélanges dans les composés... » (1).

B. Concurremment avec le jeu des actions et des passions, Juda b. Nissim perçoit dans les échelons qui conduisent du monde de l'Intellect vers les niveaux moins élevés de l'intelligible, ainsi que vers l'âme humaine, un autre dynamisme, celui de l'aspiration ou du désir que l'inférieur éprouve à l'égard du supérieur.

Pour la commodité de l'exposé, nous étudierons cette question dès maintenant quoique par un de ses aspects elle ressortisse à la psychologie plutôt qu'à la spéculation cosmologique.

On reconnaît aisément que les méditations de Juda b. Nissim sur l'aspiration universelle de l'inférieur au supérieur font partie du vaste courant d'idées jailli de la théorie de la motion par désir chez Aristote. Il importe de suivre les spéculations suscitées par cette doctrine à travers la philosophie grecque et sa continuation arabe (2).

Le ressort de l'évolution doctrinale conduisant aux spéculations médiévales que nous avons à considérer est l'interprétation plus métaphysique que physique des données aristotéliciennes initiales chéz les commenta-

(1) Ed. Cureton, p. 204, cf. p. 249 (Ḥarraniens). On pourrait songer à rapprocher les spéculations de Juda b. Nissim concernant les couples actif-passif actionnés par une troisième entité de celles de la Kabbale sur les *sefirōt* opposées : *Da'at* entre *Ḥokmāh* et *Bīnāh*, *Tif'eret* entre *Ḥesed* et *Gebūrāh*, *Yesōd* entre *Neṣaḥ* et *Hōd* (cf. l'exposé de la doctrine dans le *Pardés Rimmōnīm* de Moïse Cordovero, somme classique de la Kabbale ancienne, livre I, 2-4 et livre IX, et Joel, *Die Religionsphilosophie des Sohar*, pp. 273-275). Il se peut que la Kabbale ait, ici encore, stimulé les réflexions de notre auteur qui se meuvent pourtant sur un plan tout différent. Ici nous avons une cosmologie philosophique, alors que le jeu compliqué de symboles auquel se livrent les Kabbalistes cherche à exprimer la dialectique de la vie intérieure de la Divinité, oscillant entre la Rigueur et la Miséricorde, et à donner par là la solution du problème du mal auquel le déterminisme astral de Juda b. Nissim apporte une tout autre réponse.

(2) La question est traitée notamment par Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie...*, p. 263 ; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II[3], p. 275, n. 3 ; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, III, p. 372 sq. Nous pourrions nous borner à renvoyer à ces études et à quelques autres qui vont être citées, mais pour bien situer les textes arabes et arabo-juifs, il nous semble indispensable d'alléguer aussi les principaux textes grecs, dans la mesure de nos faibles connaissances dans ce domaine.

teurs de l'antiquité décadente, à commencer d'ailleurs, à peine le maître disparu, par Théophraste (1).

Les développements des commentateurs se rattachent à un passage de la *Physique* (I, 9, 192*a*, trad. H. Carteron) :

« La cause coefficiente qui subsiste sous la forme des choses engendrées est comme une mère ; l'autre partie de la contrariété paraîtra souvent, eu égard à sa malfaisance, ne pas être du tout. Etant donné, en effet, un terme divin, bon, désirable, il y a, dirons-nous, d'un côté une chose qui lui est contraire ; de l'autre ce qui est constitué de telle sorte que, par sa propre nature, il tende vers cet être et le désire... Mais le sujet du désir, c'est la matière, comme une femelle désire le mâle et le laid le beau ».

Ce que Themistius (éd. L. Spengel, t. I, p. 155) paraphrase ainsi : « étant susceptible de recevoir la privation et de posséder en puissance, la matière est trop faible pour retenir toujours les formes auxquelles elle participe. Comment donc participe-t-elle ? C'est qu'elle tend vers la vie et désire le bien ; j'entends par bien et par désir la première forme, la première cause vers laquelle tout incline, à laquelle tout s'efforce de se rendre semblable, dans la mesure de ses moyens ».

Simplicius (éd Diels, *Comm. in Ar. Gr.*, IX, 248-251) explique le texte d'Aristote dans le même esprit, en accentuant encore ce que l'interprétation de Thémistius avait déjà de théologique ; il insiste d'une façon particulière sur l'idée de la ὁμοίωσις des êtres dont se compose l'univers à la Première Forme, appelée aussi Intellect ou Première Cause ; cette assimilation est leur perfection propre.

Quant à Jean Philopon (éd. Vitelli, *Comm. in Ar. Gr.*, XVI, 186 sq.) ; il diffère de ses prédécesseurs sur un point ; d'après lui, « divin, bon et désirable » dans le texte d'Aristote ne se réfère point au Premier Etre, car celui-ci n'a pas de contraire, mais à la « forme résidant dans la matière » (εἶδος ἔνυλον).

(1) A admettre l'exégèse de W. JAEGER, c'est déjà dans la pensée propre du Stagirite que Dieu constituerait le terme de la finalité du monde ; voir *Aristotle*, Oxford, 1948, p. 143 sq. (passage un peu modifié par rapport à la première édition, en allemand, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 155, n. 2) : « The early doctrine that the stars have conscious wills must not be confused with the view that God, as the final cause, moves the world by means of the desire with which all things strive towards him. The latter involves neither that the matter is an independent principle of action which strives towards Form, nor that all things including the inorganic world possess souls. According to Aristotle every thing seeks to perform its function perfectly and that is its good (καλόν). Because of this it is connected with everything else (cf. *Metaph.*, Λ, 10, 1075 a 16 ' all things are ordered together somehow '). The connexion of all things with each other is the order (τάξις) of the world, whose 'end' is God, the most perfect being. Thus every thing seeks God in so far as it realises its own end ».

Nous n'avons pas à nous étendre ici sur le célèbre passage de la *Métaphysique* (Λ 7, 1072*a* 26-*b* 14), sur lequel les commentateurs compétents fournissent tous les renseignements nécessaires.

La doctrine de l'aspiration prend un très grand relief dans la pensée de Théophraste (1) chez qui se trouve aussi le point de départ de la conception d'après laquelle le mouvement circulaire des corps célestes résulte précisément de leur aspiration vers leur principe moteur (2). Cette idée est reprise par Plotin, mais le morceau en question n'ayant pas passé dans la *Théologie d'Aristote*, j'ignore si les Arabes l'ont directement connu (3).

En revanche, un texte de ce célèbre document, fort infidèle d'ailleurs à son original plotinien, aussi bien dans les quelques lignes qui nous intéressent présentement qu'en ce qui précède immédiatement, renferme la spéculation sur le mouvement par le désir qui porte le sujet à se rendre semblable à l'objet désiré :

« Tout mobile a un terme vers lequel il se meut ; autrement il ne se mouvrait point. Le mobile ne se meut que par *désir* de la chose dont il est

(1) Ce sur quoi W. D. Ross attire précisément l'attention dans son commentaire sur *Métaph.*, 1072. Voir en outre son édition (avec F.-H. Fobes) des fragments de la *Métaphysique* de Théophraste (*Theophrastus' Metaphysics*, Oxford, 1929, trad. française J. Tricot, Paris, 1948).

(2) Théophraste, éd. citée, II, 5, p. 6 : ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις ἀφ' ἧς ἡ κυκλικὴ ἡ συνεχὴς καὶ ἄπαυστος. et *ibid.*, p. 6-8 où Théophraste veut que les mobiles soient animés, surtout si leur ἔφεσις les porte vers le bien : εἰ δ' ἡ ἔφεσις ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου μετὰ τὰ ψυχῆς... ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα (cf. trad. Tricot, pp. 7-12). Voir sur tout cela le commentaire de Ross, p. 42, et les remarques importantes du P. FESTUGIÈRE, *Le sens des apories métaphysiques de Théophraste*, dans « Revue Néoscolastique », XXXIII, 1931, pp. 40-49, qui montre comment Théophraste fait passer la théorie du désir du plan physique au plan métaphysique, ce qui constitue le germe du développement que ces idées prendront dans la spéculation non seulement chrétienne (l'auteur ne s'occupe que de celle-ci), mais aussi musulmane et juive.

(3) *Enn.*, IV, 4, 16 fin, trad. E. Bréhier, p. 117 : « Voici les relations des principes entre eux ; placez le Bien au centre, l'intelligence en un cercle immobile, et l'âme en un cercle mobile, et mû par le désir ; car l'intelligence possède immédiatement le mobile et le comprend ; mais l'âme désire le bien qui est au delà de l'être. La sphère du monde possède l'âme qui désire le bien ; et elle est mue, parce qu'il est dans sa nature de désirer ; mais puisqu'elle est un corps, elle désire naturellement un être en dehors de qui elle est ; c'est pourquoi elle s'étend autour de lui, tourne, et par conséquent, se meut en cercle ». A rapprocher aussi cet autre passage des *Ennéades* (I, 7, 2, trad. p. 109, également absent de la *Théologie d'Aristote*), pris dans un traité où « c'est contre Aristote que [... Plotin] invoque le secours de la théologie aristotélicienne elle-même, avec son Dieu qui est le suprême désirable » (Bréhier, p. 107) :

« Quel rapport les choses ont-elles au Bien ? Les choses inanimées se rapportent à l'âme, et l'âme au bien lui-même, par l'intermédiaire de l'Intelligence. Tout être [inanimé] a quelque chose du Bien, parce que toute chose est en quelque manière une unité et un être ; et elle participe en outre à une forme spécifique ; tout être participe au Bien, en tant qu'il participe à ces trois choses. Il ne participe donc qu'à une image du Bien ; car l'être et l'un auxquels il participe sont des images de l'être et de l'un : et il en est de même de la forme spécifique.

A l'âme appartient la vie ; à la première âme, celle qui vient après l'Intelligence appartient une vie plus proche de la vérité ; par l'intermédiaire de l'Intelligence, elle a la forme du bien ; elle possèdera son bien, si elle tourne vers elle ses regards : mais l'intelligence vient après le Bien.

Donc l'être qui vit a pour bien la vie ; l'être qui participe à l'Intelligence a pour bien l'intelligence ; celui qui a à la fois vie et intelligence tend vers le bien de deux manières ».

Cf. ZELLER, III, 2^3, pp. 507 et 509 sq.

issu parce qu'il veut l'atteindre et *se rendre semblable* à elle. C'est en vue de cela qu'il jette son regard vers elle et ceci est nécessairement caus de mouvement » ([1]).

Comparé aux trois ou quatre lignes de Plotin qui lui servent de base ou plutôt de prétexte, on remarque aussitôt que l'adaptateur a emprunté à d'autres contextes (plotiniens, commentaires d'Aristote ou d'autres textes néoplatoniciens jusqu'ici indéterminés) les deux notions essentielles de *šawq* (ὄρεξις, ἔφεσις) et *tašabbuh* (ὁμοίωσις) qui ne figurent point dans le passage en question des *Ennéades* ([2]).

Un texte important sur le désir nous a été conservé par Šahrastānī, parmi les « sentences du Maître grec » ([3]) :

« Le Créateur est infini. Cela ne doit pas s'entendre dans ce sens qu'il serait un corps simple, mais sa substance est immense par la force et la puissance non par la quantité et la dimension. L'Etre Premier n'a ni forme, ni configuration ([4]), ni figure. C'est pourquoi il est objet de dilection *(maḥbūb)* et d'amour *(ma'šūq)*, désiré *(yaštāquh)* par les formes supérieures et inférieures. Les formes de toutes les choses le désirent parce qu'il est leur créateur qui les a revêtues par sa libéralité de la figure de l'existence. Il est éternel, permanent dans son état, ne change point. L'amant aspire à arriver jusqu'à lui et à être avec lui. Le premier objet d'amour a beaucoup d'amants ; il épanche sur eux tous de sa lumière sans en être tant soit peu diminué parce qu'il est stable, subsistant en lui-même, immuable[...]. Le désir du premier Intellect à l'égard du Créateur est plus intense que le

(1) Ed. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882, p. 112, 1-4. La source est *Enn.*, V, 1, 6, 15-19 (Bréhier, p. 22) : « ... pour tout mobile, il faut assigner un terme vers quoi il se meut ; comme il n'y a rien de pareil pour l'Un, posons qu'il ne se meut pas, mais que si une chose vient après lui, elle ne peut venir à l'existence que s'il est éternellement tourné vers lui-même ».

(2) Ces remarques lexicales (qui importent cependant beaucoup pour le fond du problème) resteront superficielles aussi longtemps que nous ne possèderons pas un assez grand nombre de vocabulaires comparés gréco-arabes rigoureusement établis (celui de Mlle A.-M. GOICHON, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Paris, 1939 est méritoire et utile, mais ne répond pas aux exigences critiques entre autres parce qu'il confronte des textes arabes non traduits à des textes grecs) ; la tâche la plus urgente serait le dépouillement de la *Théologie d'Aristote* et du *Liber de Causis* dont le §§ 22 (pp. 100-101, dérivé de Στοιχείωσις § 134) intéresse la question qui nous occupe. Là c'est ἐφίεται qui correspond au verbe arabe *ištāqa*.

(3) *Milal*, p. 336 sq. La source grecque remaniée, comme les textes de Plotin et de Proclus dans la *Théologie* et le *de Causis*, n'a pas été identifiée à ma connaissance. De toute façon, ces sentences relèvent du même genre littéraire que les deux ouvrages précédents et Šahrastānī a dû les prendre dans un document qui n'est guère moins ancien que la *Théologie*.

Cf. maintenant l'étude de Fr. ROSENTHAL indiquée à la fin du chap. II.

(4) *ḥilya* ; correspond à μορφή, comme l'a établi Fr. Rosenthal, étude citée, p. 470.

désir éprouvé par les autres choses parce que toutes les choses sont inférieures à l'Intellect. Et lorsque l'Intellect désire [Dieu], il ne dit pas « pourquoi je désire l'Etre Premier », car l'amour n'a pas de raison. Par contre la discursion qui est propre à l'âme scrute ce problème et dit : « l'Etre Premier est le véritable Créateur qui n'a point de forme, mais crée les formes. Ces dernières ont toutes besoin de lui et le désirent ».

Dans son opuscule *Tajrīd risālat ad-daʿāwī al-qalbiyya* (1), Fārābī part de la théorie de la « cinquième essence » pour exposer la doctrine du désir :

« La sphère incline par nécessité de sa nature au mouvement circulaire ; sa nature est une cinquième nature, ni chaude ni froide, ni grave ni légère ; elle n'admet pas de déviation (du mouvement circulaire) ; son mouvement est psychique, non physique, qui n'obéit point à une impulsion d'ordre concupiscible ou irascible, mais au *désir de se rendre semblable* aux principes intelligibles séparés ».

Toutes les sphères ne peuvent pas avoir le même objet de désir ; elles participent néanmoins dans un objet d'amour qui est l'objet d'amour premier (2).

D'après le même traité (p. 2), l'Etre Premier est « le Premier Amant en même temps que le premier objet d'amour » (3).

Les « Frères » ont consacré à l'amour un traité entier de leur Encyclopédie *(fi māhiyyat al-ʿišq,* III, 260-275*)* (4). Il est d'inspiration profondément grecque, bien qu'émaillé de quelques vers d'amour célèbres de la poésie arabe ; dans les pages qui nous intéressent particulièrement ici, les rédacteurs ne font qu'amplifier la doctrine de l'aspiration et de l'assimilation à l'objet aimé.

Ils exposent dans un passage que la sagesse et la providence divines sertissent dans un ordre unique, par l'enchaînement des causes, les termes les plus distants de l'échelle des êtres. Les effets se sentent attirés *(nuzūʿ)*

(1) Imprimé à Hyderabad, 1354 h., p. 8.

(2) Cf. *Ta'liqāt,* impression d'Hyderabad, p. 14 : le moteur des mouvements circulaires (de la sphère) est « un moteur unique qui meut par amour » *(muḥarrik wāḥid 'alā sabīl al-'išq)* ; sa motion est « la recherche de la perfection » *(ṭalab al-kamāl)*.

(3) Doctrine plotinienne : *Enn.*, VI, 8, 15, trad. p. 152) : Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὑτοῦ ἔρως, « [le Bien...] est à la fois objet aimé, amour et amour de soi ». C'est le point de départ des innombrables spéculations mystiques et philosophiques en Islam sur l'identité de *'išq, 'āšiq, ma'šūq,* qui se combinent volontiers avec celle, d'origine aristotélicienne, sur l'identité de l'acte de penser, du sujet pensant et de l'objet pensé *('aql, 'āqil, ma'qūl)*. Nous avons vu que Juda b. Nissim se référait à ces conceptions, sans autrement y insister.

(4) Il y a aussi d'autres textes que nous laissons de côté, pour faire moins long.

vers leurs causes et aspirent *(ištiyāq)* à elles ; les causes sont en revanche remplies d'affection et de compassion à l'égard de leurs effets (III, 267).

Plus loin (III, 274-275), ils tiennent ce langage :

« Les âmes des sages s'efforcent de se rendre semblables *(tašabbah)*, par leurs actes, leurs connaissances et leurs qualités morales à l'Ame Universelle de la sphère et cherchent à la rejoindre. L'Ame Universelle, à son tour, se comporte de même, car elle se rend semblable au Créateur en faisant tourner en cercle les sphères, en mouvant les astres et en conférant l'existence aux êtres soumis au devenir, agissant en tout cela par obéissance à son Seigneur, par soumission et par désir envers lui *(ištiyāq^an ilayh)*. C'est pourquoi les Sages ont dit : « Dieu est le Premier Aimé ». La sphère ne tourne que par le désir qu'elle éprouve envers lui et parce qu'elle aime à demeurer le plus longtemps possible dans l'état le plus parfait (en atteignant) le plus parfait des termes et la plus éminente des fins.

Ce qui pousse l'Ame Universelle à faire tourner la sphère et à faire marcher les astres, c'est le désir qu'elle éprouve de manifester la beauté, les excellences, les délices et la joie qui se trouvent dans le monde des esprits, que la langue ne saurait décrire sinon imparfaitement.

Le beau, l'excellent et le bien (dont il s'agit) viennent entièrement de l'émanation de Dieu et de l'irradiation de Sa lumière sur la Raison Universelle et, de là, sur l'Ame Universelle d'où elle passe sur la matière. (Le flux émané parvenu à ce point) est la forme qu'aperçoivent les âmes individuelles dans le monde des corps sur l'aspect extérieur des individus et des corps qui s'y trouvent depuis l'enveloppe de la sphère jusqu'au centre de la terre » (1).

En paraphrasant le texte de la *Métaphysique*, Ibn Sīnā reprend les spéculations de Fārābī : il parle donc de l'attirance vers le Principe Premier qui provoque l'incessant mouvement des astres ; il explique la diversité des mouvements astraux par la diversité des objets d'amour et de désir des corps célestes ; il enseigne que la matière désire la forme, et aussi qu'en

(1) D'après ce passage, l'échelle de l'émanation (donc, inversement, celle de l'aspiration) se construirait ainsi (de bas en haut) : matière, forme, Ame Universelle, Raison Universelle, Dieu. Mais en réalité, le schéma est plus compliqué, car d'après la fin du morceau, il faut poser tout en bas les corps (donc les matières individuelles) informés et les âmes individuelles d'où s'ensuit que la matière qui reçoit directement l'influx de l'Ame Universelle est la Matière Universelle. Nous retrouvons en définitive la distinction, que Juda b. Nissim traduit par l'emploi des deux termes différents *mādda* et *hāyūlā*, pour désigner la matière individuelle et la Matière Universelle.

chaque être existant il y a un amour inné pour sa perfection (propre) ; le Premier, dit-il encore, est objet d'amour pour les âmes remplies du divin *(muta'alliha)* ; il affirme enfin que la Première Cause est pour soi-même le plus éminent sujet et en même temps objet d'amour (1). Dans un petit traité spécialement consacré à ce thème (2), Ibn Sīnā montre, en infléchissant la doctrine dans un sens mystique, comment l'amour se manifeste à tous les étages de l'Univers (3).

Ibn Rušd est sobre, peut-être même réticent, sur l'amour ontologique. Comme le *Tahāfut* de Ġazālī ne parle pas de la théorie du mouvement par le désir et du symbolisme amoureux qui s'y rattache, il n'y a rien sur ce sujet dans le *Tahāfut at-Tahāfut* (pas plus que chez Ibn Ṭufayl) (4). Le Grand Commentaire sur la *Métaphysique* explique naturellement les textes afférents d'Aristote, mais d'une façon assez sèche et en évitant le terme *'išq* (5).

En confrontant ces textes avec la doctrine de Juda b. Nissim, on constate que celui-ci met l'accent sur un point qui ne se dégage pas aussi clairement des spéculations de ses prédécesseurs, encore qu'il soit assez dans la logique de la théorie de l'amour ontologique en général. L'aspiration ne s'exerce pas seulement, selon notre auteur, du degré inférieur au degré immédiatement supérieur, mais l'aspiration qui porte le Premier Intellect vers le

(1) Voir *Najāt*, Le Caire, 1331 h., pp. 401 et 429 sq., ainsi que les textes du *Šifā'* reproduits *ap.* GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, 1938, n° 345, p. 168 sq., n° 361, p. 171 ; n° 432, p. 223 ; n° 433, p. 224 et *Vocabulaire...*, pp. 14, 15, 19. — La doctrine d'Ibn Sīnā est de nouveau condensée dans deux pages du *Mabāḥiṯ al-mašriqiyya* de Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, Hyderabad, 1343 h., II, 429 sq. : la perfection, dit-il notamment, est selon Ibn Sīnā, *ma'šūq* de l'âme.

(2) *Risāla fī l-'išq*, édité et analysé par M. A. F. MEHREN, *Traités mystiques...*, fasc. III, Leyde, 1894, texte arabe, pp. 1-23, texte français, pp. 1-15 (aussi dans *Jāmi' al-badā'i'*, Le Caire, 1335/1927, pp. 68-91) ; cf. E. L. FACKENHEIM, *Ibn Sina. A Treatise on Love*, dans « Mediaeval Studies », Toronto, vol. VII, 1945, pp. 208-228 et L. GARDET, *La pensée religieuse...*, pp. 167-174.

(3) Serait à comparer aussi le texte obscur de *Fuṣūṣ*, § 23, p. 71 (HORTEN, *Ringsteine*, p. 193). L'écrit ismaélien *Rawzat ut-Taslīm*, analysé par IVANOW (*loc. laud.*, p. 537 sq.) semble reprendre la doctrine vulgarisée par les « Frères ».

(4) La doctrine avicennienne est en revanche résumée dans *Maqāṣid al-falāsifa*, Le Caire, 1355/1936, IIe partie, *Ilāhiyyāt*, pp. 113-125.

(5) *Tafsīr mā ba'd aṭ-Ṭabī'at*, éd. M. Bouyges, vol. III, Beyrouth, 1948, pp. 1592-1606. Le Commentateur dit simplement (1599, 8) que le Premier Moteur meut « comme meut [l'objet] convoité et agréable *(al-muštahā wal-laḏīḏ)* et que « le principe de ce mouvement n'est ni l'imagination ni la sensation, mais la représentation par l'intellect et le désir *(šawq)* qui imprime le mouvement au corps en question » (1600, 2-3). Voir sur ce point l'étude de Francis J. CARMODY, *The Planetary Theory of Ibn Rushd*, *Osiris*, X, 1952, pp. 556-586, notamment le paragraphe *Desiderium*, pp. 578-582. Pour la terminologie, il n'est pas sans intérêt d'observer que dans la version arabe de la *Métaphysique* commentée par Ibn Rušd ἐρώμενον est rendu par *maḥbūb* (1599, 4, comm. 1606, 7) ; la seconde version, reproduite par l'éditeur au bas de la p. 1599 q, le rend par *ma'šūq*. Vu la nuance nettement passionnelle de *'išq* en arabe et aussi le médiocre enthousiasme d'Ibn Rušd pour la métaphysique avicennienne, l'absence de *ma'šūq* dans son commentaire n'est peut-être pas causée uniquement par la terminologie de la version utilisée.

Dieu inconnu fait que les degrés d'être inférieurs participent aussi à cet élan. Peut-on admettre que Juda b. Nissim a assez profondément repensé la tradition philosophique pour apporter une précision nouvelle, peut-être même un développement original à ce qui était pourtant implicitement contenu dans les réflexions de Fārābī et d'Ibn Sīnā [1] et qui se trouve d'ailleurs explicitement chez Plotin dans un contexte à la vérité différent [2].

Cette originalité s'avère assez réduite eu égard à quelques textes de philosophes juifs.

Ainsi la façon dont Ibn Gabirol expose la doctrine du désir de l'inférieur au supérieur ne diffère guère quant au fond de l'enseignement de notre auteur [3].

Et si plusieurs autres penseurs juifs ne vont pas au delà de ce qu'on peut lire chez les philosophes musulmans [4], une page des *Mar'ōt Elōhīm*, ouvrage d'exégèse philosophique déjà mentionné de Ḥanōk b. Salomon, est en revanche tout près des vues de Juda b. Nissim. Dans ce morceau, les réminiscences des assertions classiques de la philosophie d'école péripatético-néoplatonicienne sont habilement combinées avec la théorie de l'aspiration, mouvement qui tend à joindre, à travers les degrés intermédiaires, les échelons les moins élevés de l'Univers au degré suprême de l'être. Dans le contexte, il s'agit d'un commentaire du *Trishagion*, interprété comme symbole des trois mondes en lesquels se divise, selon cet

(1) Ils enseignent en effet que l'objet terminal du désir de tout être est l'Etre Premier ; les buts apparents et immédiats du désir ne sont dès lors que les étapes d'approche de cette fin dernière. Voir en particulier, *Najāt*, p. 432 sqq. ; p. 434 : « les mouvements ne se dirigent pas vers l'objet désiré lui-même ; ce sont des mouvements vers quelque chose qui est sur la route y conduisant, le plus près possible de lui ».

(2) En parlant, non pas de l'aspiration, mais de la participation de tous les êtres inférieurs à la réalité suprême et à vrai dire unique, PLOTIN s'exprime ainsi (*Enn.*, VI, 5, 4, 17-19, trad., p. 202, c'est nous qui soulignons) ; « Si l'on objectait que, après l'Un, il y a un autre être, remarquons que cet être est simultané à l'Un, qu'il est autour de lui et qu'il se rapporte à lui ; il est comme son produit et en contact avec lui ; *si bien que ce qui participe à cet être postérieur à l'Un participe aussi à l'Un* ».

(3) Voir notamment *Fons Vitae*, V, 32, p. 316 (« ... omne quod est appetit moueri ut assequatur aliquid bonitatis primi esse » ; « motus omnis rei non est nisi propter bonitatem, quae unus est » ; « ... omnia appetunt unitatem »), tout le chap. XXXIV (pp. 319-320) et cf. III, 55 (p. 201, 6).

(4) Pour Maïmonide, voir *Guide*, II, 4 où nous retenons seulement ce passage (traduction un peu modifiée de Munk p. 54) : « il s'ensuit de là que la sphère a le désir de ce qu'elle s'est représenté, à savoir de l'objet aimé qui est Dieu... C'est à ce point de vue qu'on a dit que Dieu met en mouvement la sphère, c'est-à-dire que la sphère désire se rendre semblable à l'objet de sa perception... »

On peut rappeler aussi la page de SAMUEL Ibn TIBBON (*Ma'amar yiqqāwū ha-mayim*, Presbourg, 1837, p. 168) sur le désir ontologique grâce auquel l'activité divine s'exerce dans le monde céleste comme ici-bas. Par contre, c'est *en Dieu* que LEVI b. GERSON place le désir dont l'objet est « l'ordre rationnel qui est l'univers », et, par imitation, dans les Intelligences qui collaborent ainsi, chacune pour sa part, au maintien de cet ordre (*Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 13 b-c). Les concepts d'ὄρεξις et de ὁμοίωσις sont ici nettement détournés de leur sens originel au profit de cet ordre rationnel préformé dans la pensée divine et dont le monde est la réalisation, idée qui est une de celles auxquelles ce philosophe tient le plus.

auteur, comme selon beaucoup d'autres (voir ci-après), l'ensemble des choses existantes.

« Le mouvement de tout mobile tend vers l'Un, et l'Un est le Bien. Ainsi, le mouvement de tout être matériel ne s'effectue qu'en vue de la forme ; or celle-ci est la trace *(rōšem)* de l'Un. Le mouvement circulaire n'ayant pas de contraire et étant particulier au cinquième corps, celui-ci accomplit ce mouvement, qui a en soi son point de départ et son point d'aboutissement, non pour rechercher ce qui lui convient ni pour fuir ce qui lui est contraire. Par conséquent, à la représentation (1) qui précède ce mouvement, je veux dire le circulaire, se joint un immense désir de se rendre semblable à l'Un qui est l'Intelligence séparée. Celle-ci, quoiqu'elle n'ait pas de mouvement, n'étant ni corps ni force résidant dans un corps, éprouve le désir de se rendre semblable à l'Un parfait qui est Dieu. De même que le monde intermédiaire — c'est-à-dire les Intelligences dites Chérubins — éprouve un très grand désir de s'unir au monde supérieur, ainsi le monde de l'Intellect, proportionnellement à la supériorité qu'il a sur le monde intermédiaire, éprouve plus fortement le désir de s'unir à la Lumière parfaite et à l'Un véritable qui est Dieu. Le monde des éléments ne possède pas d'âme ni de représentation ; le principe de son mouvement est pourtant de s'unir au monde des sphères. *De la sorte ces trois mondes ont tous le désir de s'unir à l'Un parfait.* Voilà pourquoi l'Écriture porte [la] triple [acclamation] « Saint », correspondant aux trois mondes »(2).

En faisant du Cantique des Cantiques l'expression symbolique du désir de l'âme pour l'intellect, Juda b. Nissim ne fait qu'adopter, en l'accommodant un peu à son système, une opinion constante de l'exégèse philosophique juive des XIIIe et XIVe siècles, à la suite de Maïmonide (3).

C. Le schéma des trois mondes, tels que l'établit Juda b. Nissim, est d'un type fort commun au moyen âge : division de l'Univers en trois parties, monde des êtres incorporels, monde des corps célestes, monde sublunaire. Il demeure entendu que Dieu reste en dehors de ce schéma auquel il est supérieur.

(1) « Nous désirons parce que nous nous représentons le désirable » (*Métaph.*, 1072 a, 29).

(2) Ms. hébreu 185 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 70-70v°.

(3) Nous pouvons nous dispenser de fournir des détails sur cette question ; on les trouve dans la monographie ancienne de S. SALFELD, *Das Hohelied bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters*, dans « Magazin für die Wissenschaft des Judentums », V-VI, 1878/9 (aussi en volume), notamment VI, 23-38, et dans l'étude récente de M. A. S. HALKIN, *Ibn 'Aknins Commentary on the Song of Songs*, dans « Alexander Marx Jubilee Volume », New York, 1950, aux pages 394 sqq.

Les spéculations gréco-arabes et juives sur les « mondes » mériteraient une monographie (1). Nous ne pouvons donner ici qu'un choix classé de matériaux propres à situer la doctrine de Juda b. Nissim.

On peut tirer de la *Théologie d'Aristote* une division de l'Univers en trois mondes, mais il faut avouer, sous réserve d'un examen plus approfondi, que l'emploi fort imprécis que cette compilation fait du terme *'ālam* autoriserait aussi bien la construction d'autres schémas (2).

Fārābī offre plutôt des schémas quadripartites (3).

La tripartition est en revanche assez nette chez Ibn Sīnā (4) et Ibn Gabirol (5), peut-être chez les Ismaéliens (6).

Au XIIe siècle, nous la retrouvons chez Abraham Ibn 'Ezra (7),

(1) L'esquisse de Tj. de BOER (article *'Ālam*, dans le « Supplément de l'Encyclopédie de l'Islam ») renferme beaucoup de données utiles, mais l'ensemble serait à reprendre. La question des antécédents antiques, qui relève de la compétence de l'helléniste, n'a pas été, à ma connaissance, traitée de façon méthodique. Voir F. CUMONT, *Jupiter summus exsuperantissimus*, dans « Archiv für Religionswissenschaft », IX, 1906, notamment pp. 330-331, et W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien*, Göttingen, 1915, pp. 29-30. — Les observations de P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 148, n. 2, montrent la polyvalence et l'imprécision du terme *'ālam* par rapport aux sources grecques et à l'intérieur même des textes arabes non traduits ou adaptés directement du grec.

(2) Outre MASSIGNON, *Passion*, p. 631 et de BOER, voir surtout KRAUS, *loc. laud.*

(3) Voir A. J. WENSINCK, *On the Relation between Ghazali's Cosmology and his Mysticism*, Amsterdam, 1933, p. 5 (187 des *Mededeelingen* de l'Académie des Sciences, Afd. Letterkunde, 75, sér. A., n° 26). Le même schéma semble prévaloir chez Ibn al-'Arabī, *Futūḥāt*, I, 63, 133 sq., qui repense les données empruntées à ses prédécesseurs dans la perspective de sa théosophie.

(4) *Risāla fi ma'rifat an-nafs an-nāṭiqa wa aḥwālhā*, éd. Muhammad Ṯābit al-Fandī, *Mašriq*, 1934, notamment pp. 332-336 (mondes de l'intellect, de l'âme et du corps). Tripartition aussi dans les *Fuṣūṣ*, § 13, Dieterici, p. 69 (*rubūbiyya, amr, ḫalq*, vocabulaire influencé par la *Théologie d'Aristote*).

(5) « Saeculum naturae » (sans doute *'ālam aṭ-ṭabī'a* ou *ḫalq*), *Fons Vitae*, II, 6, p. 36, 2 ; « saeculum intelligentiae (*'ālam al-'aql*), V, 43, p. 337, 22 ; « saeculum deitatis » (*'ālam ar-rubūbiyya*), *ibid.*, p. 338, 6.

(6) Voir Stanislas GUYARD, *op. laud.*, p. 55 (184 : « Il y a trois mondes existants : 1° le monde des sens et de l'imagination, soumis à l'influence des cieux tournants et dominé par les forces de la nature et des éléments ; 2° le monde de la Raison [universelle] angélique, spirituel, qui s'élève au-dessus de l'influence des sphères tournantes et des incertitudes de la compréhension humaine ; 3° le monde universel, divin, qui s'élève au-dessus du monde de la raison, puisque c'est lui qui les gouverne et les produit tous deux (ou bien « qui ne leur ressemble pas ») ». Ceci se recoupe particulièrement bien avec le schéma de Juda b. Nissim ; il faut cependant prendre garde que l'original arabe du texte ne se sert pas du mot *'ālam*, mais du terme *wujūd*, donc nous sommes ici en présence plutôt d'une spéculation sur les modes ou degrés d'être que d'un tracé cosmologique. Je ne me cache pas d'ailleurs que mon enquête sur ce point est tout à fait déficiente en ce qui concerne la littérature ismaélienne dont les connaisseurs apporteront certainement des données plus amples.

(7) Allusion à la doctrine dans le commentaire sur *Gen.*, II, 2-3, texte où le verbe *'āsāh* « faire » revient trois fois. Plus explicite est le commentaire (recension longue) sur *Exode*, III, 15 (trois mondes, ce bas-monde, le monde intermédiaire et le monde des anges, qui ne sont pas des corps et ne résident point, comme l'âme humaine, dans un corps ; leur degré est supérieur aux opinions déficientes qu'on en peut former ; ce monde-là est tout entier gloire, parfaitement immobile, exempt de changement ; c'est par Dieu seul, et non par lui-même qu'il subsiste). Développement encore plus important dans le commentaire sur Daniel, X : « L'un qui précède le nombre est, d'une part la cause de l'ensemble des nombres, de l'autre, il est l'ensemble des nombres ; il n'augmente ni ne diminue, tout en étant la cause de toute augmentation et de diminution ; il n'est susceptible ni de multiplication ni de division, mais est la cause de l'une et de l'autre. Cet Un est *le premier monde*, par rapport aux mondes qui viennent après lui. Ce monde n'est point corporel ; il est nommé « apparition de la gloire de YHWH » (cf. *Ez.*, I, 28) ; il est exempt de tout changement de substance et de structure (? *ma'areket* ou de « position » ?) ; il est hors du temps et de l'espace ; le Nom

Gundissalinus (recouverte d'un très léger vernis chrétien) (1) et Maïmonide (2).

Aux deux siècles suivants, le schéma des trois mondes demeure assez répandu, le triple « Saint » d'Isaïe étant maintes fois pris comme son symbole scripturaire. Mais il faut maintenant distinguer son utilisation par les auteurs d'obédience philosophique (3) de celle qu'en font les Kabbalistes qui s'en servent, comme de tant d'autres conceptions philosophiques, dans un nouveau sens imposé par leur théosophie. Les auteurs, nombreux à partir du XIVe siècle, qui désirent établir une concordance plus ou moins explicite entre la philosophie et la Kabbale, brouillent volontiers les divergences entre la cosmologie philosophique et son exploitation en ésotérisme. Pour situer la pensée de Juda b. Nissim c'est précisément cette interaction de la Kabbale et de la philosophie qui nous intéresse.

Le Kabbaliste Azriel de Gérone (vers 1230), avec qui « le processus de la « platonisation » de la Kabbale gnostique a atteint son sommet » (4), a fort arbitrairement réparti les dix *sefīrōt* entre les trois mondes de l'intellect,

Glorieux se trouve en lui. Le deuxième monde, intermédiaire, renferme des âmes, véritables formes incorporelles, mais aussi des âmes innombrables pourvues d'un corps. Ces corps sont aussi comme les corps [d'ici-bas ?], mais glorieux, car aucun changement ni modification ne leur survient à raison de leur substance, mais seulement par accident, par suite de l'ordre de leur mouvement. Ce monde est nommé « Palais Saint » [réminiscence du *S. Y.* « le Palais Saint est placé au milieu »]. C'est aussi le « Ciel suprême » [*šemé ha-šāmayim*] ; là se trouvent le Trône de la Gloire, Michel et Gabriel [...]. Suivant les changements et les mouvements qui y ont lieu se produisent les actes dans ce bas monde, tantôt en bien, tantôt en mal [...]. Le troisième monde est au-dessous du firmament ; il est rempli de corps subtils et grossiers... ». Cf. D. ROSIN, *op. laud.*, p. 204 sq.

(1) *De processione mundi*, p. 53 : « Cum igitur tres principaliter sint causae secundariae, unaquaeque tamen habet mundum suum in quo operatur. Primus enim mundus, qui est ultra firmamentum, incorporeus est et incorruptibilis. Secundus, qui est a firmamento usque ad lunam, est corporeus et incorruptibilis. Tertius, qui est a luna inferius est corporeus et corruptibilis. Ita, quoniam primus mundus est insensibilis, incorruptibilis, secundus sensibilis, sed incorruptibilis, tertius profecto est sensibilis et corruptibilis. Vnde de primo mundo uere et proprie dicitur (cf. *Io*, I, 9) : « Illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum », scilicet primum. In hunc autem mundum uenimus mentis contemplatione, illuminamur in eo ueritatis cognitione, et uirtutis dilectione. Ascendit enim mens humana, et descendit bonitas diuina ; et ista ascendit contemplatione, illa descendit reuelatione. Primae causae mundus proprius non assignatur, quia ipsa ubique praeest et ubique dominatur, nec loco concluditur nec tempore terminatur. Et omnes aliae causae nihil, nisi ad nutum eius, operantur ».

(2) *Guide*, II, 11, trad., p. 95 : « ... tous les êtres en dehors du Créateur se divisent en trois classes : la première (comprend) les intelligences séparées ; la deuxième, les corps des sphères célestes... ; la troisième, ces corps qui naissent et périssent... ». On voit que Maïmonide évite d'employer le terme de « mondes ». — Mentionnons en passant le théologien karaïte Aaron b. Elie (*'Eṣ Ḥayyim*, éd. F. Delitzsch, Leipzig, 1841, pp. 66-67, 74 sq.) qui établit ainsi l'ordre des trois mondes : monde supérieur, Dieu et sa gloire, qui est la providence particulière à Israel ; monde intermédiaire, intelligences séparées, anges, providence générale déléguée aux astres ; enfin ce bas monde.

(3) Ainsi DAVID QIMḤI dans son commentaire sur *Is.*, VI, 3 : le Trishagion symbolise les trois mondes des anges et âmes, des sphères et étoiles, et notre bas monde, Dieu étant séparé de tous (cf. le texte des *Mar'ōt Elohim*, traduit ci-dessus, qui s'en inspire sans doute, et Samuel Ṣarṣa, *Miklal Yōfī*, II, 16, ms. hébreu Paris, B. N. 729, fol. 142). Voir WOLFSON, *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 459-460.

(4) L'expression de G. SCHOLEM, *Rēšīt ha-Qabbālāh*, Jérusalem, 1948, p. 130.

de l'âme et du corps (1). Il parle aussi de « l'ordonnance des *sefīrōt* dans le *naturé (muṭba')*, le sensible et l'intelligible ». Ces spéculations sont fort répandues dans le « Commentaire sur les Prières » de son contemporain et compatriote 'Ezra de Gérone et connues du pseudépigraphe *Midraš Šim'ōn ha-Ṣaddīq*. Un texte du *Séfer Raziel*, qui ne figure pas dans la recension courante (2), adopte la théorie des trois mondes. Isaac d'Acre reproduit fidèlement le lieu commun : monde supérieur (de l'intellect), monde intermédiaire (sphères), monde inférieur (corps composés) ; un certain Josué b. Meir Halevi (XIVe s.) distingue le monde supérieur où se trouve le trône de la Gloire avec ses serviteurs, le monde intermédiaire qui renferme les sphères, les étoiles et les âmes des justes, et le monde inférieur, celui des hommes, des animaux et des oiseaux (3).

Les spéculations sur les trois mondes ont visiblement intéressé le Kabbaliste Joseph Ibn Giqaṭilia (Chiquitilla), qui revêt volontiers ses élucubrations théosophiques d'oripeaux pris au magasin d'accessoires de la philosophie. En deux endroits de son livre *Ginnat Egōz*, il enseigne que Dieu est séparé des trois mondes (Intelligences, cieux et terre), le triple « Saint » d'Isaïe VI étant le symbole scripturaire de cette vérité (4). Dans un autre texte, ce sont les trois voyelles *ḥolam*, *šūreq* et *ḥīreq* qui symbolisent les trois mondes (5).

(1) *Pēruš 'eser sefīrōt*, éd. N. A. Goldberg, Berlin, 1850, p. 3 b. — Pour ce qui suit, nous nous appuyons surtout sur l'étude fondamentale de G. SCHOLEM, *Hitpatteḥūt tōrat ha-'ōlamōt beqabbālat ha-rišōnīm* (« Le développement de la doctrine des mondes dans l'ancienne Kabbale »), *Tarbiz*, II, 415-442 ; III, 33-66. L'objet de ce mémoire est avant tout d'élucider la formation de la théorie « classique » des « quatre mondes » dans la Kabbale. Ce que nous devons en retenir ici, c'est la relation de cette théorie avec la doctrine d'origine philosophique des trois mondes.

(2) Ainsi SCHOLEM, mais cf. 9 b, deux dernière lignes où nous avons le schéma : dix *sefīrōt*, monde intermédiaire et monde inférieur.

(3) Cf. plus spécialement *Tarbiz*, III, 63, n. 3, et pour Isaac, J. HELLER, *Encyclopaedia Judaica*, VIII, 546-8. Le Ps. ABRAHAM b. DAVID pose, il est vrai, quatre mondes, mais ce ne sont pas ceux de la Kabbale classique ; conformément à sa méthode assez cavalière de convertir les valeurs philosophiques en valeurs kabbalistiques, il superpose simplement le monde des *sefīrōt* aux trois autres : anges, sphères, bas monde (commentaire sur le *S. Y.*, fol. 31 b).

(4) *Ginnat Egōz*, Hanau, 1615, fol. 18 b sq. (contexte : spéculations sur les lettres YHW du Tétragramme) et 45 a-b. De ces textes dérive le résumé à la fin des « Neuf chapitres » (IX, 18, p. 136-137 de notre édition), copié ensuite dans *Šebilē Emunāh* de Meir Aldabi, Riva di Trento, 1559, fol. 17 b.

(5) Voir *Ša'ar ha-niqqūd*, imprimé dans le recueil *Arzé Lebanon*, Venise, 1601, fol. 33-40. Dans son *Šeqel haqōdeš*, MOISE de LEON reproduit également la division tripartite (ap. G. MARGOLIOUTH, *Jewish Quarterly Review*, ancienne série XX, 1908, p. 849) ; de même dans le *Midraš ha-ne'elam* du *Zōhar* dont il est sans doute l'auteur (cf. *Mišnat ha-Zōhar*, I, p. 387, où l'on trouve, pp. 386-390 un important aperçu de la doctrine des mondes dans la Kabbale ; il en ressort que cette doctrine est, en ce qu'elle a de propre, complètement étrangère à celle de Juda b. Nissim). Un passage au moins du *Zōhar* (*Bālāq*, III, 190 b) fait aussi état du rapprochement Trishagion-trois mondes.

Baḥya b. Ašer, vulgarisateur, dans son commentaire sur le Pentateuque et ses sermons, à la fois de l'exégèse philosophique et de la Kabbale, revient souvent sur les spéculations de cet ordre (1).

Joseph Ibn Waqār tente, ici comme ailleurs, une synthèse entre la philosophie et l'ésotérisme. Les trois mondes, intelligences, sphères, monde de la génération et de la corruption, voilà une opinion commune « des philosophes, des docteurs de la loi et d'autres » (2). Mais il rapporte aussi la répartition kabbalistique des dix *sefīrōt* entre les trois mondes de l'intellect, des « vivants » et de la nature (3).

Des indications que nous venons de recueillir la conclusion se dégage aisément : la doctrine des trois mondes chez Juda b. Nissim est, quant au fond, un schéma cosmologique qui relève de la philosophie, non de la Kabbale. Mais elle représente d'autre part un certain compromis avec celle-ci dans ce sens que le premier monde est en quelque sorte au-dessus de l'univers des philosophes (position semblable, mais non identique à celle de Joseph Ibn Waqār). D'autre part cependant sa théologie négative lui interdit l'inclusion de Dieu dans quelque schéma cosmologique que ce soit, et, de ce point de vue, il se range du côté de ceux qui maintiennent la séparation de Dieu par rapport à l'ensemble des trois mondes.

Cette manière de voir le conduit à prendre à son compte une interprétation du premier verset de la Genèse extrêmement répandue dans la Kabbale, avec cette différence, à la vérité essentielle, que les Kabbalistes découvrent dans ce verset leurs dix *sefīrōt*, tandis que Juda b. Nissim y retrouve les trois mondes de la cosmologie philosophique. Autrement dit, à l'inverse des Kabbalistes, qui infléchissent souvent les doctrines ou

(1) Voir *Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 65 d, 109 c (correspondances microcosmiques des trois mondes), 127 a (monde angélique, monde des sphères, bas monde), 149 a ; fol. 86 d, il cite une interprétation kabbalistique du mot *Amen* d'après laquelle le *nūn* dans ce vocable (qui réunit les dix *sefīrōt*) est le symbole de la *Šekīnāh* (dixième et dernière *sefīra* ; « lorsque l'épanchement des bénédictions parvient au *nūn*, la bénédiction s'épand de là sur le monde des intelligences séparées et de là sur ce bas monde » ; cela suppose un schéma : monde divin *(sefīrōt)*, intelligences séparées, bas monde) ; dans son *Kad ha-qemaḥ*, s. v° *Qedūšāh*, nous avons le rapprochement Trishagion-trois mondes.

(2) Ms. Vat. 203, fol. 57.

(3) Ms. cité, fol. 73 v° où le texte est cependant altéré ; on peut le corriger à l'aide de la recension conservée dans la version hébraïque de cette partie de l'ouvrage qui se lit par exemple dans Paris, B. N. Hébreu 793, fol. 272 v°. Noter aussi que le lexique d'Ibn Waqār dont le renseignement qui précède est extrait, donne comme équivalent de *'ōlam*, *sefīrāh*, au pluriel *'olāmōt* — *sefīrōt*. Pour l'importance de la théorie des trois mondes (Dieu et les *sefīrōt*, intelligences motrices des sphères et leurs mobiles, notre bas monde) pour le système général de conciliation de la Kabbale, de la philosophie et de l'astrologie, voir *Sefarad*, X, 1950, p. 316. — La combinaison trois mondes — dix *sefīrōt* joue un grand rôle dans les spéculations de Samuel Ibn Moṭoṭ auxquelles nous nous proposons de consacrer une étude détaillée.

les termes philosophiques dans le sens de leur théosophie, notre penseur fait subir un traitement analogue à une donnée kabbalistique gauchie dans le sens philosophique (1).

(1) M. Scholem m'écrivait (lettre en allemand, le 18 août 1939) : « Isaac l'Aveugle, les Kabbalistes de Gérone, les disciples de Rabbi Salomon b. Adret et le *Zōhar* sont unanimes à expliquer le verset de la manière suivante : *Elōhīm* est complément d'objet ; le sujet de *bārā'* est le *deus absconditus* ; *ha-šāmayim weha-āreṣ* sont les degrés d'émanation inférieures *Tif'eret* et *Malkūt*... L'interprétation ordinaire des Kabbalistes identifie le complément *Elōhīm* avec la *sefīra Bīnāh* (la divinité se manifestant dans l'œuvre de la création), qu'ils appellent aussi volontiers *Maḥašābāh* [pensée] ». Cf. G. Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung*, Berlin, 1935, p. 40 (ouvrage non consulté) et *Mišnat ha-Zōhar*, I, p. 140-141. Nous donnons une série de références, certainement très incomplètes, dont nous devons plusieurs éléments à M. Scholem :

a) Isaac l'Aveugle (ms. Halberstamm, 444, fol. 29, au « Jewish Theological Seminary » de New York) qui combine *Gen.*, I, 1 avec les « profondeurs » du *S. Y.*

b) Nahmanide sur *Gen.*, I, 1 (éd. Scholem, *Kirjath Sepher*, VI, 415) où *berēšīt* = *ḥokmāh* épanche *Elōhīm.*

c) *Zōhar*, I, 15 a : « Par ce principe-là *(be-rēšīt)*, l'Inconnu a créé ce Palais *(elōhīm)* » ; la suite qui ne nous intéresse pas ici, précise le mode de construction du Palais, cf. 15 b, et pour les équivalences de *Elōhīm-mère-Bīnāh*, 22 a-b.

d) *Zōhar*, I, 31 b, *Tosefta*, donne l'exégèse complète qui identifie chaque mot du verset avec les *sefīrōt* correspondantes (cf. aussi *Sēfer ha-Qānāh* [*ha-Pelī'āh*], Korzec, 1784, fol. 1).

e) Le Ps. Abraham b. David, préface au commentaire sur le *S. Y.*, éd. Vilna, 11 a, 2e col. : [le Dieu inconnu] par le principe *(Ḥokmāh)* créa *Elōhīm (Bīnāh)* ; la même interprétation un peu plus développée dans le commentaire sur les premiers chapitres de la Genèse par le même auteur (ms. hébreu Paris, 841, fol. 1 vo, 842, fol. 2) où le second manuscrit indique explicitement que le sujet de *bārā'* est *Keter 'Elyōn*, *(be)rēšīt* étant *Ḥokmāh*, *Elōhīm = Bīnāh*, *(ha)šāmayim = Tif'eret.*

f) *Keter šēm ṭōb* (ap. Jellinek, *Ginzé Hokmat ha-Qabbalah*, p. 41) : le *bēt* de *berēšīt* est *bēt instrumenti*, *rēšīt* étant *ḥokmāh.*

g) L'auteur de la glose sur les portions kabbalistiques du commentaire de Nahmanide sur le Pentateuque (Meir b. Salomon Abī Sahula ou Josué Ibn Šu'ayb, cf. Scholem, *Kirjath Sepher*, V, 265) applique la même méthode pour retrouver toutes les dix *sefīrōt* dans le premier verset de la Bible (*Bi'ūr 'al Pērūš ha-RMBN*, Varsovie, 1875, 3 b, col. 2).

h) Joseph Ibn Waqār, au mot *berēšit* de son lexique kabbalistique((ms.-hébreu, Paris, 793, fol. 265) rapporte, à quelques différences terminologiques près, la même exégèse.

i) Samuel Ibn Moṭoṭ, *Mešōbēb Netībōt*, ms. hébreu, Paris, 769, fol. 39-40 : par *Keter* et *Ḥokmāh*, le Dieu inconnu (*En Sōf* des Kabbalistes, Premier Etre des philosophes) créa *Bīnāh* qui gouverne les cieux et la terre.

j) J'ai laissé pour la fin les données, chronologiquement antérieures aux dernières références alléguées, que nous lisons chez Baḥya b. Ašer (*Comm. sur le Pentateuque*, fol. 4 c-5 a). C'est que ce compilateur qui distingue avec soin l'exégèse littérale, aggadique, philosophique et kabbalistique, range, dans son explication du verset l'interprétation adoptée par Juda b. Nissim sous la rubrique exégèse philosophique, et présente celle qui fait tenir dans le premier verset de la Bible les dix *sefīrōt* comme exégèse kabbalistique. Comme Baḥya b. Ašer n'innove point quant au fond dans cet ouvrage et se borne toujours à présenter à l'usage du lettré moyen des matériaux préexistants, il est certain qu'il a trouvé l'exégèse en question dans une source antérieure qui a pu, dès lors, servir également à Juda b. Nissim. L'étiquette « philosophique » ne change rien au fait que l'interprétation dont il s'agit ne fait que démarquer l'exégèse kabbalistique du verset. Voici la traduction des deux textes (pour en faciliter la compréhension, nous nous servirons de la version latine du verset, car l'ordre des mots libre et la déclinaison du latin permettent de représenter exactement le traitement que l'on fait subir au texte de base) : « Interprétation philosophique : « Dans (par) le principe Dieu créa les cieux et la terre ». Il est connu que la totalité de ce qui existe se divise en trois parties. La première est le monde des anges, la deuxième celui des sphères, la troisième ce bas monde. C'est la force cachée qui les a créés tous les trois. Le mot *berēšīt (in principio)* symbolise cette force cachée, car celle-ci est le principe de tout principe, sans commencement [jeu de mots sur les double sens de *rēšīt* : « principe » et « commencement »]. Elle a créé d'abord le monde des anges qui sont nommés dans l'écriture *Elōhīm*, (ensuite) le monde des sphères, qui sont les cieux [*šāmayim*], (enfin) le bas monde, qui est la terre [*ereṣ*]. Voulant exprimer cette idée, (l'Écriture) n'a pas pu dire : « Deus creauit in principio », mais elle a dû dire : « In principio *Deum* creauit », en rapportant *creauit* [comme verbe] à *in principio.* Par là

D. Dans ses indications sur la structure des sphères Juda b. Nissim reproduit la doctrine courante qu'on lit par exemple chez Fārābī (1) et dans l'Encyclopédie des « Frères » (2) qui s'exprime ainsi :

« La première force qui s'épanche de l'Ame Universelle vers le monde (émane d'abord) sur les individus éminents, lumineux qui sont les étoiles fixes ; puis sur les planètes, ensuite sur les quatre éléments qui se trouvent en-dessous (à savoir sur) les individus qui en naissent, minéraux, plantes et animaux ».

Rien ne rappelle donc ici la Kabbale non-philosophique aux anciens documents de laquelle l'identification des *sefīrōt* avec les sphères est complètement étrangère (3).

La position centrale du soleil dans le deuxième monde est un des thèmes majeurs de la cosmologie gréco-arabe (4). Juda b. Nissim n'innove rien sur ce point.

tu comprendras que la force cachée qui est « principe », créa *Elōhīm*, c'est-à-dire les anges, les « cieux », c'est-à-dire les sphères, et la « terre », c'est-à-dire le bas monde ».

On aura noté combien cette exégèse est embarrassée. En effet, il n'y a pas d'objection grammaticale à construire en hébreu, *Elōhīm* comme complément d'objet du verbe *bārā'* « creauit », alors que *berēšīt* ne peut être que complément circonstanciel. Il l'est effectivement pour l'interprétation kabbalistique selon laquelle le sujet de la phrase n'est pas exprimé. On voit par là que l'exégèse « philosophique » dérive de l'exégèse kabbalistique, mais n'osant aller jusqu'au bout de la *uia negationis*, elle s'embrouille.

« Interprétation kabbalistique : ce verset contient le mystère des dix *sefīrōt* ; « cieux » et « terre » sont les cieux et terre supérieurs que l'on appelle « les cieux primordiaux » et « la terre des vivants ». Le mot *berēšīt* symbolise la Sagesse *(ḥokmāh)*, comme il est écrit (Ps. CXI, 10) : « le principe [est] sagesse » *(rēšīt ḥokmāh*, exégèse, bien entendu, accommodatice), le *bēt* [de berešīt] symbolise aussi *Ḥokmāh*, qui est la deuxième *sefīra*. Par conséquent, le mot entier ainsi que la première lettre sont témoins de *Ḥokmāh*. Etant donné que tout s'épanche et émane de celle-ci, le *bēt* [de *berēšīt*] s'écrit avec un grand caractère. Bien que la « Sagesse » ne soit que la seconde des *sefirōt*, elle est la première par rapport à notre intellection. Voilà donc l'explication du *bēt* dans *berēšīt* : la « Sagesse » qui est commencement. En effet, la *sefīra* qui précède la « Sagesse », nous n'avons pas le droit de méditer là-dessus ; c'est pourquoi elle est nommée « néant » ; c'est [le sens du verset Job XXVIII, 20] : « la sagesse tire son être du Néant », [phrase qu'il faut entendre] comme affirmation non comme interrogation [en effet, *mē'ayin* peut signifier en hébreu « du néant » ou bien « d'où ? », ce qui est naturellement le sens littéral dans le verset cité] ; de toute façon, [la première *sefīra*] est symbolisée par la pointe du *bēt* [...] et sache [en outre] que la Première Cause *('illat ha-'illōt)* est [encore] au-dessus de *Keter* (« Couronne », première *sefīra*) ». Le commentateur rappelle à ce propos *S. Y.*, I, 10 : « dix, non pas neuf, ni onze ». *Keter* fait partie des *sefīrōt* ; les neuf autres en émanent, « car il est la source jaillissante de laquelle toutes dépendent » ; il faut cependant exclure de la série dénaire la Première Cause, absolument non-manifestée, « au sujet de qui il ne faut pas employer ni le terme « être » ni le terme « néant » *(ēn lōmar 'alāw lō yēš welō ayin)* ».

Voir aussi Paul Vulliaud, *La Kabbale Juive*, I, 387 et 393-96, qui n'utilise que des textes zôhariques. Cet auteur réfute, non sans esprit, Pierre Duhem qui a soutenu l'hypothèse aventureuse que la Kabbale s'inspirait pour cette exégèse de Scot Erigène.

(1) *'Uyūn al-masā'il*, §§ 7-9, Dieterici, pp. 58 sq./97 sq.

(2) *RIṢ*, IV, 322.

(3) Cf. G. Scholem, *Tarbiz*, III, 47.

(4) Nous en parlons en détail dans l'article cité des « Mélanges Millás » et il est inutile de revenir ici là-dessus. Ajoutons seulement aux références données M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 1950, pp. 260 sq., 486-497.

Juda b. Nissim fait sienne la théorie du cinquième élément de quoi est faite la sphère. Il se rattache ainsi à une tradition qui vient de l'*Epinomis* et que l'on peut suivre à travers la philosophie arabe et juive où elle a été cependant maintes fois contredite (1).

La spéculation, d'origine pythagoricienne, de l'harmonie des sphères (2) trouve également un adepte docile en notre auteur qui aurait pu se réclamer sur ce point de beaucoup d'autorités antiques et médiévales, quoique les voix contraires soient nombreuses et non négligeables (3).

(1) Aux références données dans « Archives... », XVII, 1949, p. 110 sq., ajouter que dès le IXe siècle KINDI a consacré une dissertation spéciale à cette théorie : *Risāla fī l-ibāna 'an anna ṭabī'at al-falak muḫālifa liṭabā'i' al-'anāṣir al-arba'a* (que la nature de la sphère est différente de celle des quatre éléments), texte (dans ms. Aya Sofya 4832, fol. 6 v°-7 v°) à paraître au tome II de l'édition des opuscules philosophiques de Kindī, par M. Abū Rīdah. Voir aussi *Risāla jāmi'a*, I, 613 et la réfutation de BĀQILLĀNĪ, *Tamhīd*, éd. Abū Rīdah, Le Caire, 1366/1947, pp. 59-61.

(2) Précisons que tout au moins chez les auteurs du moyen âge deux ordres de spéculation coïncident ici : l'attribution aux sphères, représentées comme animées, de la parole et de la raison (désignées l'une et l'autre par le terme *nuṭq*, λόγος) et de l'harmonie musicale produite par leurs mouvements.

(3) Pour l'antiquité, bornons-nous à renvoyer ici à DUHEM, II, 9-15 ; P. BOYANCÉ, *Les Muses et l'harmonie des sphères*, « Mélanges Félix Grat », t. I, Paris, 1946, pp. 3-16 ; FESTUGIÈRE, dans *Hermès Trismégiste*, p. 370, n. 119. Voir en outre, P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, p. 203 sq. et cf. l'index, *s. v°* Harmonie musicale des sphères.

Un traité de l'âme attribué à ISḤĀQ b. ḤUNAYN (éd. A. F. al-Ahwani, dans *Ibn Rochd, Talkhiç Kitab al Nafs*, Le Caire, 1950, p. 175) professe que les corps célestes sont doués de la parole *(nuṭq)*, en se référant aux « fortes preuves » qu'Aristote aurait données en faveur de cette doctrine dans sa *Métaphysique*. SAADIA semble prendre le contre-pied de cette assertion lorsqu'il écrit *(Amānāt*, chap. VI, p. 194) : « Si [l'âme] était une des parcelles de la sphère, elle ne serait pas douée de la parole comme aucune des sphères ne l'est ». Cette négation est partagée, tout au moins quant à la musique, par Fārābī (cf. STEINSCHNEIDER, *Alfarabi*, pp. 80, 150, 244 et *Hebräische Bibliographie*, XIII, 1873, p. 25, n. 22), tandis que Isaac Israéli semble avoir admis l'harmonie des sphères (voir Jac. GUTTMANN, *Die Philosophischen Lehren...*, p. 55, cf. *Die Scholastik des XIII. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*, Breslau, 1902, p. 58). — Dans le XXXIe traité des « Frères » il y a une section sur les « sons produits par les sphères » (*RIṢ*, III, 103-106) où il est exposé que le son est dû au mouvement de l'âme et à la circulation de ses forces dans les corps ; or les sphères tournent et les astres se meuvent ; ils émettent donc nécessairement des sons, et même des sons musicaux *(aṣwāt wanaġamāt)*, qui doivent être mélodieux. Cette musique céleste est glorification, louange et exaltation du Créateur ; elle met en joie les anges et les âmes capables de la percevoir. Ne pas admettre cette musique céleste, c'est tenir les corps célestes pour inanimés ; d'ailleurs même des corps inanimés comme les pierres produisent parfois des sons en s'entrechoquant. A supposer les corps célestes muets, on les ravale au-dessous des objets inanimés ; pourtant, en vertu de leur supériorité hiérarchique, tout ce qui convient aux êtres animés de ce monde, leur appartient à un degré plus éminent. Il n'est pas douteux que Juda b. Nissim s'est inspiré de ce raisonnement. Cf. aussi *Risāla jāmi'a*, I, 186 et 612 : le monde des sphères, c'est-à-dire l'Homme Universel loue le Seigneur ; dans cette louange, qui s'exprime par des mélodies suaves et des airs entraînants, les corps célestes atteignent le sommet de leur tranquille bonheur (lire أنسهم variante préférable à أنفسهم leçon adoptée par l'éditeur).

A en croire DUHEM (*op. laud.*, III, 127) Abraham Ibn 'Ezra connaissait la théorie par le *Timée* et par Chalcidius ; on peut admettre sans crainte qu'il disposait pour cela de sources moins lointaines.

Maimonide (*Guide*, II, 8, trad. p. 78) écrit : « Toute la secte de Pythagore croyait qu'ils [les corps célestes] ont des sons harmonieux, qui malgré leur force, sont proportionnés entre eux ; et ils allèguent des causes pourquoi nous n'entendons pas ces sons si effrayants et si forts. Cette opinion est également répandue dans notre nation ». Quant à lui, il se range à l'avis d'Aristote qui nie tout cela. Cela n'empêche pas son commentateur Efodī (*ad loc.*) d'affirmer que la doctrine de la voix des sphères peut se soutenir aussi bien dans l'hypothèse des « Sages d'Israël » (sphère fixe, corps célestes en rotation) que selon celle, plus exacte, d'Aristote (sphère en rotation, corps célestes fixes). Mais il omet de dire que ce dernier se fonde

CHAPITRE IV

La détermination astrale

La théorie générale de la détermination astrale telle que la professe Juda b. Nissim et dont sa théologie et sa doctrine politique ne sont que les corollaires, constitue une synthèse hardie et probablement unique dans la pensée juive des doctrines hellénistiques qui, par l'intermédiaire des « Sabéens », ont pénétré dans le monde musulman. Elles y ont laissé des traces un peu partout, malgré les anathèmes violents dont l'orthodoxie n'est pas seule à les accabler, mais elles ont connu le plus grand succès auprès des Qarmates et des Ismaéliens. Tout comme chez notre auteur, les notions astrologiques, métaphysiques, théurgiques, magiques et politiques se présentent dans les textes provenant de ces milieux dans une conjonction si étroite que ce serait fausser toutes les perspectives que d'en briser l'unité sous prétexte d'un classement rationnel des matériaux.

précisément sur l'immobilité des corps célestes à l'intérieur de la sphère en mouvement pour rejeter la spéculation pythagoricienne (*de Caelo*, II, 9).

Meir Aldabi, *op. cit.*, fol. 26 copie Maïmonide.

Faḫr ad-Dīn Rāzī (*Mabāḥiṯ*, II, 102) rapporte le raisonnement suivant qu'il qualifie de « rhétorique » (*iqnā'ī*), sans grande valeur probante : « si les corps de nature basse sont doués de vie, de sensibilité et de parole, comment les corps éminents et lumineux en seraient-ils privés alors qu'ils sont la cause de la réalisation de la sensibilité et de la parole dans ce monde-ci ; or on sait que toute perfection qui existe dans l'effet appartient *a fortiori* à la cause ; s'il est établi que les sphères sont vivantes, on est fondé à dire, en général que le monde entier est un être vivant ». On reconnait dans cette argumentation celle des « Frères » (cf. aussi l'élucubration pseudo-gazalienne *Sirr al-'ālamayn*, Le Caire, 1327 h., p. 110).

Le dépouillement systématique de la littérature juive postérieure à Maïmonide fournirait certainement bon nombre de données. Nous devons nous borner pour le moment à quelques références philosophiques et kabbalistiques. Baḥya b. Ašer (*Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 121 b, spéculation sur les instruments de musique mentionnés dans le Ps. CL et les neuf sphères). Le surcommentaire *Ohel Yōsēf* sur Ibn 'Ezra (*Gen.*, IV, 21) affirme que la musique prend place, dans le système des sciences, à la suite de l'astronomie et l'astrologie parce qu'elle « symbolise la voix des sphères ». Ḥanōk b. Salomon (*Mar'ōt Elōhīm* fol. 80 v°-81) parle, sans trop préciser, des sons produits par les corps célestes, phénomène causé par leurs mouvements.

Dans une interprétation kabbalistique du Ps. CL, Joseph Ibn Giqaṭilia enseigne que les indications musicales de ce texte symbolisent les mouvements célestes gouvernés, selon lui, par les combinaisons de lettres de l'alphabet rattachées au passage interprété. Ceci est en accord avec l'enseignement des philosophes sur la musique délicieuse des cieux (*Ginnat Egōz*, 61 c). Quelques pages plus loin (68 d) la doctrine de la musique céleste (admise, dit l'auteur, par Maïmonide) est reliée à des spéculations kabbalistiques sur les voyelles. Dans le livre kabbalistique *Libnat ha-sappīr* (écrit en 1328, cf. Scholem, *Major Trends*, p. 386), la musique des sphères intervient dans une spéculation sur l'exaltation mystique de l'âme dans l'étude et la prière (texte cité par Meir b. Gabbai, *'Abōdat ha-Qōdeš*, III, 10, fol. 66). Un texte kabbalistique rapporté par Steinschneider, art. cité p. 35, d'après le ms. hébreu Munich 43, met la théorie, attribuée à « l'ancienne philosophie », en relation avec le Psaume XIX. Voir dans un sens analogue, Paris, Hébreu 848, fol. 42. [*Cf.* aussi E. Werner et I. Sonne, *The Philosophy and Theory of Music in Judaeo-Arabic Literature*, *HUCA*, 1941 et 1942, notamment XVI, 1941, pp. 288-292 : The Harmony of the Spheres].

Il est difficile dans ces conditions d'éviter complètement longueurs et redites. Du moins, en laissant la parole aux sources, sentirons-nous mieux la force du courant de pensée dont relèvent pour leur modeste part les spéculations de Juda b. Nissim.

Rappelons, d'après l'ouvrage toujours précieux de Bouché-Leclerq (1), les dogmes principaux de l'astrologie.

« En vertu de la sympathie ou solidarité universelle, les astres exercent sur la terre — et spécialement sur l'homme, qui a des affinités avec le monde entier — une action en harmonie avec leur nature, en proportion avec leur puissance.

Cette action s'exerce par des courants de forces ou effluves rectilignes et tend à assimiler le patient à l'agent, le point d'arrivée au point de départ.

Elle dépend de la position des astres, soit par rapport à la terre, soit par rapport aux autres astres ; de telle sorte qu'elle est nécessairement complexe, modifiée, comme quantité et qualité, par les influences concourantes, et peut même être intervertie.

L'action combinée des astres produit à tout moment des opportunités diverses, qui peuvent être utilisées au fur et à mesure qu'elles se présentent...

Elle s'exerce au moment de la naissance avec une intensité telle qu'elle fixe irrévocablement la destinée, désormais indépendante, ou à peu près indépendante, des opportunités ultérieures (système généthlialogique) » (2).

L'histoire complète et critique de la pénétration et des destinées de l'astrologie grecque dans la civilisation musulmane n'est pas faite (3).

(1) *L'Astrologie Grecque*, p. 87.

(2) Sur l'astrologie en général, voir l'ouvrage fondamental de BOLL et BEZOLD, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 4e édition par W. Gundel, Leipzig, 1931. Pour le fatalisme astral, contentons-nous de renvoyer à l'article *Heimarmene* dans PAULY-WISSOVA, *Realencyclopedie* (W. Gundel) et à Dom David AMAND, *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité Grecque*, Louvain, 1945 ; pour les Gnostiques, voir plus particulièrement H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, 151-159, et beaucoup de renseignements utiles dans « Extraits de Théodote », éd. F. Sagnard, Paris, 1948.

Sur les correspondances entre les parties du corps et le monde céleste, zodiaque et planètes (mélothésie), on trouvera une longue série de références antiques chez Fr. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2e éd., Berlin, 1925, p. 81, n. 2 (je n'ai pu consulter A. OLIVIERI, *Melotesia planetaria greca*, Naples, 1934).

Voir enfin A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 1944, p. 89 sqq. et M.-P. NILSSON, *op. cit.*, II, 256-267 (bibliographie), 465-485.

(3) C. A. NALLINO, probablement le seul orientaliste qualifié pour l'écrire, n'en a donné qu'une esquisse, d'ailleurs magistrale, dans l'article « Sun, Moon and Stars (Muhammadan) », dans HASTINGS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XII, 1921, pp. 88-101 (plus brièvement, *Astrologie* dans « Encyclopédie de l'Islam »). On y trouvera (pp. 92-93) un exposé succinct des attitudes des principaux littérateurs, théologiens et philosophes musulmans à l'égard de l'astrologie.

Voir aussi P. KRAUS, *Les « Controverses » de Fakhr al-Din Razi*, « Bulletin de l'Institut d'Egypte, XIX, 1937, surtout pp. 202-204 et L. MASSIGNON, *Les infiltrations astrologiques dans la pensée religieuse islamique*, « Eranos-Jahrbuch », 1943, pp. 297-303.

La documentation que l'on trouvera dans les pages qui suivent sera dès lors fort incomplète, quoique peut-être suffisante pour situer la doctrine de l'auteur que nous étudions.

L'idéologie astrologico-théurgique s'épanouit dès le début de la spéculation philosophique en Islam, dans le « Livre des Rayons » de Kindī, malheureusement inédit, que je suis réduit à résumer de seconde main (1).

La diversité des objets dans la nature tient à deux choses : la diversité de la matière et l'influence des rayons des astres d'où combinaisons en nombre infini. Tout d'ailleurs dans le monde des éléments émet des rayons. En dernière analyse, ces radiations sont commandées par l'harmonie céleste qui plie à sa nécessité tout changement dans le monde. Les Anciens, par expériences et investigation des secrets de la nature inférieure et supérieure, étaient parvenus à comprendre beaucoup de choses cachées dans le monde de la nature. Kindī soutient la valeur magique des paroles et des gestes, surtout si les paroles sont prononcées dans des conditions astrologiques favorables.

La *prière* est aussi ramenée à ces principes : les rayons émis par l'esprit et la voix humains sont plus efficaces à mouvoir la matière si le sujet fixe son esprit et invoque Dieu ou un ange puissant. *L'ignorance où sont les hommes quant à l'harmonie de la nature rend souvent nécessaire l'appel à une puissance supérieure afin d'obtenir le bien ou repousser le mal.*

La foi, l'observance du temps, du lieu et des circonstances propices ont aussi leur importance pour le succès de la prière ou de tout autre énoncé. Il y a du reste des autorités qui nient absolument les influences spirituelles en ces matières et ramènent tout à la détermination astrale.

Les figures, les caractères (?), les images et les sacrifices peuvent avoir la même efficacité que les paroles.

Que Dieu ou les esprits agréent ou non les sacrifices sanglants, ceux-ci sont efficaces s'ils sont offerts avec intention, célébrés avec la solennité requise et en conformité avec l'harmonie céleste.

L'astre et la constellation qui dominent au moment où commence une opération de ce genre, régissent celle-ci jusqu'au bout. Le matériel et les

(1) Un seul manuscrit arabe enregistré par BROCKELMANN, *Supplement*, I, 374. Analyse (d'après la version latine) par L. THORNDIKE, *History of Magic and Experimental Science*, Londres-New York, 1923, I, 643-646.

procédés employés doivent être conformes à la constellation dominante, sinon l'effet ne répondra pas à l'attente (1).

On retrouve la même doctrine dans un autre ouvrage, apparemment non conservé en arabe, que les Scolastiques connaissaient sous le titre « De Theoria artium magicarum », et dont un texte latin, publié par le P. Mandonnet, énumère les thèses contraires à la foi catholique (2).

Voici d'autre part comment l'Encyclopédie des « Frères » résume la doctrine des « Sabéens » (3) :

« L'univers, de forme sphérique, est d'étendue limitée. Son existence n'a pas de principe secondaire (*mabda' ṯānī*) ; il dépend du Créateur, comme l'effet dépend de sa cause.

Pour la parfaite constitution du monde terrestre, il faut plusieurs choses : d'abord la matière qui peut être mélangée et composée, c'est-à-dire les quatre éléments ; ensuite les âmes, motrices ou en repos, dans les êtres individuels de ce monde ; troisièmement, le monde céleste doit imprimer un mouvement aux quatre éléments et à ce qui en provient, afin qu'ils

(1) Voir aussi le traité étudié par O. Loth, *Al-Kindi als Astrolog*, dans « Morgenländische Forschungen », Leipzig, 1875, pp. 263-309.

(2) *Siger de Brabant*, 2e édition, IIe partie, 1908-1911, pp. 18-21 : « Alkindus in libro de Theoria artium magicarum multos errores protulit

1. Errauit enim quia simpliciter et sine conditione asseruit futura pendere ex conditione supercoelestium corporum, unde in dicto libro, capitulo *De radiis stellarum*, ait quod qui totam conditionem coelestis harmoniae notam haberet, tam praeterita quam futura paene cognosceret...

2. Vlterius errauit ponens omnia ex necessitate contingere... ait, capitulo *De Theoria passibilium*, quod omnia quae sunt, et fiunt, et contingunt in mundo elementorum, a coelesti harmonia sunt causata ; et inde est quod res quaeque huius mundi ad illam relatae, ex necessitate proueniunt. Et inde est quod reputabat homines ignorantes, eo quod sperabant, et timebant aliquid, cum talia solum habeant esse de contingentibus aliter se habere.

8. Vlterius errauit, ut patet ex dicto capitulo [*De promouentibus effectum motus*], quia credidit quod preces, fusae Deo ex spiritualibus creaturis, prodessent ad conseruandum bonum et excludendum malum naturaliter, non quod propter tales preces nobis Deus bona tribueret ; sed ipsis uerbis uel ab ipso desiderio, cum precamur Deum, deriuantur radii aliqui, qui naturaliter efficiunt quod optamus.

12. Vlterius errauit circa sacrificia, credens facta in artibus magicis, naturaliter efficere ad quae ordinantur.

13. Vlterius errauit quia uoluit Deum et spirituales substantias placari precibus et sacrificiis nostris, quod totum patet ex capitulo *De sacrificiis*.

14. Vlterius errauit, uolens sacrificia oblata spiritibus uel etiam Deo nihil facere ad hoc quod per ipsum aliquid consequamur, sed naturaliter habere effectum ad quem terminantur.

15. Vlterius errauit, credens corpora supercoelestia et dispositiones eorum, in qua incipimus aliquid operari, dirigere operationes nostras a principio usque in finem, ita quod constellatio illa in qua opus incipitur, quantumque tale opus sit uoluntarium, dominatur in illo opere a principio usque in finem.

16. Vlterius errauit, credens aliqua sacrificia talem proprietatem habere naturaliter, quod si secundum illa aliquod opus uoluntarium incipiatur, tale sacrificium dominabitur dicto operi a principio usque ad finem.

17. Vlterius errauit, credens quod adiurationes et obsecrationes naturaliter posse dominari affectionibus nostris, quod si secundum eos aliquid opus inchoetur, dirigetur opus illud per dictos characteres, a principio usque ad finem.

(3) *RIṢ*, IV, 331-335.

soient prêts à recevoir les influences des âmes qui causent le mouvement et le repos, la réunion et la séparation, la chaleur et le froid, l'humidité et la siccité, influences auxquelles le démiurge laisse libre cours dans la matière de toute chose créée ; il faut enfin que le Grand Dieu conserve les vertus de toutes les choses existantes, qu'il les aide, qu'il les conduise à leurs buts et à leurs fins et qu'il répartisse tout ce qui existe entre les sept planètes. Les étoiles fixes sont réparties entre les planètes dont les vertus entrent dans leur complexion ; elles les aident dans leurs activités. La neuvième sphère contiguë à celle des étoiles fixes, est le terme de la sphère des signes du zodiaque ; elle est informée (?) de formes qui lui sont spéciales. Chaque degré [de cette sphère] se divise en deux parties : nord et sud ; [ces degrés] exercent une influence constante au cours des temps sur les objets qui leur sont dévolus (??) (1), ainsi que l'enseignent les faiseurs de talismans.

Ce n'est pas seulement les objets terrestres qu'ils répartissent entre les sept planètes et qu'ils subordonnent à leur gouvernement et à leur influence, mais ils procèdent de la même manière quant aux points cardinaux, les climats, les régions, les villes et leurs faubourgs.

Quant aux âmes, ils enseignent que certaines d'entre elles n'adhèrent point aux corps (2) et n'y résident aucunement, car elles sont élevées au-dessus d'eux et dépassent de loin leurs impuretés et leurs souillures. Ces âmes, ils les qualifient de *divines* ; il en est de deux sortes : les unes sont d'essence bonne ; ils les nomment *anges* et cherchent à s'en rapprocher pour capter leur [influence] salutaire ; les autres sont d'essence mauvaise ; les individus de cette espèce sont nommés *satans* ; s'ils cherchent à s'en rapprocher, c'est pour en conjurer [l'influence] pernicieuse. A l'intention de chacun de ces êtres, ils ont fixé une certaine formule de prière, une certaine fumigation et un procédé technique qui leur permet d'obtenir ce qu'ils désirent d'eux. D'autres âmes sont indissolublement attachées au corps des astres en même temps qu'elles le sont au monde terrestre où elles accomplissent deux sortes d'opérations, les unes par les éléments [respectifs] de leurs corps, comme il est expliqué dans les livres d'astrologie

(1) Je ne suis point sûr d'avoir saisi le sens de cette phrase : فيها صور قد وفت عليها المراعات لتاثيراتها على طول الزمان. De toute façon il s'agit de ces correspondances entre choses célestes et choses terrestres qui étaient censées rendre possibles les opérations de théurgie et de magie sympathique.

(2) Lire الجثة au lieu de الجنة.

judiciaire, les autres par leurs âmes *(sic !)* et par d'autres âmes attachées indissolublement aux corps et qui ne supportent la séparation de ceux-ci que dans la mesure où elles se détachent du cadavre en raison de la corruption de ce dernier. A cette classe appartiennent les âmes qui siègent dans le corps humain où elles exercent leurs opérations et ne s'en séparent que de la façon dont l'âme se sépare des individus végétaux et animaux ; elles s'en vont à la « mer de Ṭūs », c'est-à-dire la sphère de l'éther, pour y être châtiées, jusqu'à ce qu'elles demandent d'en revenir et de redescendre dans une matière qui convient pour leur résidence et qui facilite l'obtention de leur salut. »

Ces âmes se reconnaissent, disent les Sabéens, aux propriétés psychiques des individus qu'elles animent.

« Une autre espèce est formée par les âmes capables, lorsqu'elles sont saines, de s'élever aux sphères, d'y séjourner et d'y vivre dans la félicité ; malades, elles en déchoient, vont habiter le corps, s'y attachent et trouvent plaisir et peine dans cette résidence et à cause d'elle. Ce sont là les âmes humaines, mortelles *(bašariyya)*. Les Sabéens prétendent qu'il leur est possible de connaître la destinée de l'homme après sa mort, lorsqu'il a quitté ce monde ; l'homme est [d'ailleurs] maître de sa destinée. »

Cette doctrine a pour corollaire chez les Sabéens qu'il est nécessaire, afin d'obtenir la prospérité et écarter l'adversité dans ce monde et gagner la félicité dans l'autre, de nous rapprocher des astres qui nous régissent. Pour y réussir, il faut à la fois tenir compte des relations qui unissent tel astre à tel objet naturel et choisir la position la plus favorable de l'astre dont on veut capter l'influence (1).

Quelques pages plus haut (pp. 322-323) et parlant, semble-t-il, en leur propre nom, les « Frères » dissertent ainsi sur la fonction des astres dans l'Univers :

« Les astres sont des anges de Dieu, les rois de ses cieux ; Dieu les a créés en vue de la prospérité *('imāra)* du monde, pour gouverner et administrer ses créatures. Lieutenants de Dieu sur terre, ils gouvernent ses serviteurs (les hommes), font observer les lois édictées par ses prophètes, en exécutant ses décisions concernant ses serviteurs, en vue de leur bien et du maintien de l'ordre parmi eux de la meilleure façon possible. Seuls

(1) Cf. Šahrastānī, éd. Cureton, pp. 225, 1-6 ; 226, 5 sq.

les savants exercés dans la science, soutenus par la grâce et l'inspiration divines, sont à même de connaître les influences et les actions de ces astres sur tout ce qui se trouve dans ce monde de corps. d'esprits et d'âmes. La force qui émane la première de l'Ame Universelle vers le monde va aux individus éminents et lumineux qui sont les étoiles fixes, puis aux planètes, ensuite, à un degré inférieur, aux quatre éléments qui se trouvent dans les individus minéraux, végétaux et animaux. On peut comparer l'écoulement des forces de l'Ame Universelle dans les corps généraux et particuliers à l'écoulement de la lumière du soleil et des étoiles dans l'air et à la diffusion de leurs rayons vers le centre de la terre ».

Il est exposé ensuite que l'on parle de félicité *(sa'āda)* quand les planètes se trouvent dans un rapport mutuel correspondant à la meilleure proportion qui est la proportion musicale. Le contraire ne se produit que par accident et jamais par intention primitive.

Le sage qui connaît les arrêts inflexibles des astres méprise l'adversité, connaît ce qui est tel qu'il est et comprend le véritable sens de la résurrection *(ma'ād)*.

Et dans un autre passage (p. 370) :

« Tout ce qui existe dans le monde de la génération et de la corruption placé sous la sphère de la lune : êtres grands et petits, vivants ou dépourvus de vie, doués ou non de la parole, susceptibles de croître et d'augmenter, lumineux ou subissant la décroissance de la lumière, sont régis par un gouvernement venant de la sphère et par un ordre céleste ; aucun ne sort de l'ordre suivant lequel son Créateur l'a formé et ne le dépasse pas ; toute chose demeure fixée à la place qui lui convient. Les actes des astres et leurs influences spirituelles circulent dans le monde de la génération et de la corruption comme les forces psychiques circulent dans le corps. Chaque astre dans la sphère possède des « aspects » et des « termes » (zones d'influence) et ces « termes » sont divisés en degrés. Chacun a une figure d'où descend dans le monde de la génération et de la corruption une influence spirituelle qui se joint et s'attache à un être, correspondant [à l'astre en question] ; cet être demeure confié à cette influence spirituelle pendant une durée déterminée. Ces [influences spirituelles] sont les anges de Dieu qui est seul à en connaître le nombre ; elles ne descendent que suivant son ordre et sa sagesse ».

Les divers modes de divination sont également liés à l'influence astrale, de même que tous les arts et métiers, toutes les transactions entre les hommes, toutes les discussions philosophiques et religieuses, toutes les opérations qui rompent l'ordre de la nature. Tant que dure le rapport de telle force astrale avec telle opération, celui qui connaît ces rapports exécute toutes les opérations qu'il veut (1).

Ce que les « Frères » exposent avec leur prolixité habituelle en un grand nombre de pages, le *Corpus Jabirianum*, une de leurs grandes sources d'inspiration, l'énonce beaucoup plus brièvement, mais d'une façon non moins tranchante : phénomènes naturels, miracles, époques des philosophes, périodes des prophètes, tout cela est déterminé par la position des corps célestes (2).

Au cours de l'analyse du *Uns al-Ġarīb* nous avons constaté que la doctrine de la détermination astrale était pour ainsi dire inséparable de la psychologie, de la théorie des phénomènes surnaturels, prophétie et miracle, de la spéculation sur l'essence et le but de la législation religieuse et des pratiques rituelles, enfin d'une doctrine politique.

D'autre part, ayant tracé par les aperçus qui précèdent le cadre général dans lequel s'insère la doctrine de Juda b. Nissim sur la détermination astrale, il nous reste la tâche de fixer la place de cette doctrine dans l'histoire de la philosophie juive. C'est cette étude-ci que nous avons à faire tout d'abord, malgré l'inconvénient qu'il y a à interrompre l'exposé des sources musulmanes, en séparant ce qui, en réalité, s'y trouve enchevêtré. Mais il faut nous résigner à cet inconvénient, afin d'introduire un peu d'ordre, bien artificiel, dans le fourré des spéculations où nous risquerions de nous égarer, et afin de ne pas perdre de vue l'objet précis du présent travail où nous nous proposons d'examiner la doctrine d'un auteur juif qui donne son système pour la véritable explication des documents de sa religion.

(1) Il serait possible de citer encore un grand nombre de textes des « Frères » (en dehors de ceux que l'on trouvera plus loin), notamment toute la *risāla fī māhiyyat aṭ-ṭabī'a* (II, 112-127). Notons en passant que les écrits druzes n'acquiescent pas à ce déterminisme astral ; d'après la *Maqāla fi r-radd 'alā l-munajjimīn* (ms. arabe Paris, B. N. 1432, fol. 138 v°-143), on peut parler d'une action *physique* des facteurs célestes sur les corps sublunaires, mais toute idée d'influence astrale sur les destinées de l'homme est à rejeter. La question serait cependant à examiner de plus près, car la « Théogonie » (p. 17) professe très nettement l'influence déterminante des planètes sur le bas monde : génération et corruption, croissance et décroissance, bonheur et malheur.

(2) *Muḫtār Rasā'il*, p. 20-21.

Par conséquent, nous ajournerons l'étude de tous ces thèmes après l'examen des données de la littérature juive qui peuvent jeter quelque lumière sur la doctrine de la détermination astrale chez Juda b. Nissim.

L'histoire complète des spéculations astrologiques chez les Juifs n'est pas plus faite que l'étude parallèle concernant les Arabes. A l'absence de ce travail les notes qui suivent, largement tributaires des recherches antérieures (1), ne suppléeront que dans une faible mesure.

Les croyances astrologiques en cours dans le monde antique étaient largement répandues parmi les Juifs de la période talmudique et partagées par eux. Le principe du fatalisme astral était entièrement admis par les rabbins (2), qui n'ayant aucun goût pour la construction de systèmes théologico-philosophiques cohérents, ne se sont guère souciés de concilier ce déterminisme avec les doctrines non moins universellement acceptées de la toute-puissance de Dieu et du libre arbitre humain dans l'ordre moral. Pourtant ils n'étaient pas sans apercevoir l'antinomie entre la liberté aussi bien humaine que divine et un déterminisme universel et infrangible, mais ils ne l'ont considérée que sous l'aspect de l'élection d'Israël. D'où la fameuse controverse entre deux docteurs du troisième siècle (le second est mort en 279). Ḥanīna et Yōḥanan (*Sabbat* 156 *a*) ; le premier soutenait « Israël est soumis (comme tous les autres peuples) à la détermination astrale », alors que le second prenait le contre-pied de cette thèse et plaçait ainsi les Juifs sous la providence spéciale du Créateur. Les résonances de cette controverse se feront entendre durant tout le moyen âge.

(1) Les esquisses anciennes de L. Loew, *Die Astrologie bei den Juden*, dans « Ben-Chananja », VI, 1863, pp. 401-408, 431-435 (= *Ges. Schr.*, II, 115-131) et d'A. Schmiedel, *Astrologische Trübungen*, dans « Studien... », pp. 299-316, gardent leur valeur. Voir, en outre, D. Rosin, *M. G. W. J.*, XLII, pp. 249-250 et A. A. Neuman, *The Jews in Spain*, II, 1944, pp. 104-108 et notes. Pour Maïmonide, l'étude capitale d'A. Marx, *The Correspondance between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology*, dans « Hebrew Union College Annual », III, 1926, pp. 311-325 ; IV, 1927, pp. 493-494 et l'aperçu très substantiel d'A. S. Halkin dans l'introduction hébraïque à *Moses Maimonides' Epistle to Yemen*, New York 1952, pp. xxi-xxvi, où l'on trouvera d'autres indications bibliographiques.

Voir aussi notre article dans « Mélanges Millás ».

(2) Voir les références données dans la note précédente et J. Wochenmark, *Die Schicksalsidee im Judentum*, Stuttgart, 1933. Beaucoup de matériaux dans les trois volumes de W. Bacher, *Die Agada der palästinensichen Amorãer*, 1892-1899, aux endroits marqués à l'index, *s. vis*, *Astrologisches*, t. I, *Astrologie*, tomes II et III. A consulter aussi les articles *Astrology*, dans « Jewish Encyclopaedia », II, 241-245 (M. Jastrow, L. Blau, K. Kohler), et *Astrologie* dans « Encyclopaedia Judaica », III, 577-591 (B. Suler, met en œuvre de copieux matériaux rabbiniques). Juda b. Nissim allègue lui-même (fol. 86) les principaux aphorismes des rabbins dans cet ordre d'idées.

Les Rabbins ne rejettent donc point le déterminisme astral ; ils y soumettent même sans restriction les Gentils, étant bien entendu que les forces célestes, souvent identifiées ou mises en rapport avec les anges des nations, sont les serviteurs de Dieu. De là vient que les pratiques astrologiques sont considérées comme païennes, et les personnages représentatifs du paganisme, comme Pharaon ou les Amalécites [1], passent pour des astrologues particulièrement experts, conception qui restera vivace au moyen âge et qui s'enrichira des apports fournis par les données astrologiques et théurgiques véhiculés par la littérature de langue arabe.

Dans la période arabe, Saadia (mort en 942) n'a point donné son adhésion à l'astrologie [2]. Au milieu du XIe siècle, Ibn Gabirol y est enclin ; il aurait, selon Ibn 'Ezra, essayé de calculer la date de l'avènement du Messie, en utilisant la notion astrologique de la « grande conjonction ». A la même époque et au même pays, Samuel ha-Nagid (Ibn Nagrela), semble avoir admis le principe de la détermination, mais il a interprété le nom divin *šadday* comme exprimant que Dieu a le pouvoir de soustraire la destinée humaine à la domination des astres. Au début du XIIe siècle, Abraham bar Ḥiyya de Barcelone, mathématicien éminent, n'admet pas l'astrologie au rang des sciences, car elle n'est fondée que sur des hypothèses arbitraires, mais cela ne l'empêche pas d'y croire et de dresser des pronostics [3]. Un peu plus tard, Juda Halevi (*Kuzari*, IV, 2-3, éd. H. Hirschfeld, pp. 248-250) pense que l'astrologie ne repose sur rien de solide, sauf le peu que l'on en trouve chez les Rabbins et qui dérive de la science divine. Si ce théologien ne rejette pas complètement l'astrologie, c'est que,

(1) Abraham fut aussi un éminent astrologue (voir A. Epstein, *R. E. J.*, XXIX, 1894, p. 75 ; J. Bergmann, *ibid.*, XLV, 1903, p. 94 ; W. Bacher, *op. laud.*, III, 46), mais précisément lorsqu'il s'agit de la naissance de son fils en qui s'accomplira la promesse divine, le Seigneur l'invite à « sortir de sa croyance astrologique », car Israël n'est pas soumis à la détermination astrale (*Sabbat* 156 a).

(2) C'est ainsi que, en traduisant *Gen.*, I, 16, il rend l'hébreu par une tournure qui réduit la « domination » du soleil et de la lune sur le jour et la nuit à « l'éclairage ». Voir J. J. Rivlin, *Tarbiz*, 1949, p. 138. — Mention spéciale est due, au Xe siècle, à Sabbatai Donnolo dont les spéculations, nourries aussi bien de l'Aggada rabbinique que de la science grecque, préfigurent des doctrines que nous verrons s'épanouir plus tard. Dans son *Ḥakmōnī*, pp. 32-34, il développe les idées suivantes : Dieu avait commencé, deux mille ans avant la création du monde, par combiner les vingt-deux lettres. Il fit ensuite le compte des corps célestes et calcula leurs mouvements. Dans ce compte, il introduisit les générations à naître et mit en rapport avec les actes qu'accomplirait chaque individu, les astres présidant à sa naissance. Il n'a pas conféré pour autant aux astres le pouvoir de faire le bien ou le mal, car il savait que l'homme ne pouvait être créé sans le mauvais penchant. Il créa donc la pénitence avant de créer le monde. En faveur du pénitent, Dieu annule la détermination astrale.

(3) Voir Halkin, *loc. laud.*, et I. Efros, *J. Q. R.*, n. s. XX, 1929-30, p. 128-130, qui résume la lettre d'Abraham b. Ḥiyya à Juda b. Barzilaï, publiée par A. Z. Schwartz dans *Festschrift Adolf Schwartz*, Vienne 1917, partie hébraïque, pp. 23-36.

outre son désir de justifier les passages de la littérature rabbinique où ses traces sont trop visibles, sa doctrine de l'élection d'Israël et des manifestations de la vie religieuse n'est pas sans analogie avec la théorie de l'influx astral et du caractère particulièrement favorable de certains temps et lieux.

En revanche, son contemporain Abraham Ibn 'Ezra (mort en 1167) est un partisan décidé de l'astrologie à laquelle il a consacré une notable partie de son activité littéraire (1).

Il faut nous arrêter un instant sur les idées astrologiques disséminées dans ses ouvrages, surtout ses commentaires bibliques. Ces écrits ont exercé une grosse influence sur les générations suivantes ; ils ont été attentivement étudiés et plus d'une fois commentés en raison de leurs obscurités souvent volontaires. De toute façon, ils ont fortement contribué à créer, dans certains milieux juifs, cette idéologie à base néoplatonicienne et astrologique dont le système de Juda b. Nissim est une manifestation sans doute poussée à l'extrême, mais nullement aberrante quant à ses principes. Chez Ibn 'Ezra, il est parfois difficile de distinguer les spéculations astrologiques auxquelles il adhère personnellement de celles dont il se fait seulement le rapporteur. Pour notre étude, les unes et les autres ont la même importance.

Ibn 'Ezra admet en principe qu'il y a une planète ou un astre pour chaque nation, chaque pays, comme pour chaque individu ; l'ange gardien de chaque individu et de chaque nation est préposé à la constellation respective (2).

Il parle des statues confectionnées pour attirer telle force astrale, et ne paraît pas douter de l'efficacité de cette pratique ; il la considère néanmoins comme prohibée aux Israélites, surtout en Terre Sainte (3).

(1) Voir Raphael Levy, *The Astrological Works of Abraham Ibn Ezra*, Baltimore-Paris, 1927, le compte rendu important de W. Gundel, *Zeitsch. für französiche Sprache und Literatur*, LII, 1929, p. 133-136 ; R. Levy et Francisco Cantera ont donné une édition critique du *Rēšīt Ḥokmāh*, précis astrologique très en vogue au moyen âge : *The Beginning of Wisdom, An Astrological Treatise by Abraham ibn Ezra*, Baltimore-Oxford-Paris, 1939. Avec sa manière incisive, Steinschneider a porté un jugement difficilement attaquable lorsqu'il écrivait (*Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, III, 1876, p. 94) : « Hinter Ibn Esra's Geheimnisse steckte sich die scheue Philosophie, die furchtsame Kritik und der offen herrschende astrologische Aberglaube, welcher nur nach ibn Esra's Schriften selbst zu greifen brauchte um den sauber und vorsichtig arbeitenden Exegeten in seinem eigenen Schutt zu begraben ».

(2) Rosin, *op. laud.*, p. 309 sq.

(3) *Ibid.*, p. 309, cf. p. 208 ; c'est à cette captation des influences astrales que servaient les *terāfīm* (Pénates) dérobés par Rachel dans la maison de Laban ; quand on lit dans la Bible (*Ex.* X, 12) que Dieu ordonna à Moïse d'étendre sur l'Egypte son bâton « avec la sauterelle » *(bā'arbeh)* cela signifie que sur le bâton était gravée une figure de sauterelle destinée à attirer le fléau par sympathie (*ibid.*, p. 358 sq.) ; dans

La rigueur de la détermination astrale est mitigée, selon Ibn 'Ezra, par deux facteurs :

a) L'âme humaine, substance intelligible céleste, ne peut pas triompher intégralement du destin, mais sur des points particuliers elle est capable, grâce à sa force et son unité, de changer le mal en bien. Ainsi, le libre arbitre possède un certain pouvoir pour modifier la destinée. En effet, la détermination concernant un individu est susceptible de s'accommoder suivant les dispositions du sujet récepteur (1).

b) D'autre part, Dieu peut soustraire le juste à l'emprise de sa mauvaise étoile comme il peut y livrer l'impie (2).

Israël est affranchi de la domination des astres, à condition qu'il soit à la hauteur de sa vocation, mais comme cet idéal n'est guère atteint dans la réalité, compte est tenu des influences astrales même dans les institutions du peuple élu (3).

Maïmonide adopta une attitude complètement négative à l'égard de l'astrologie, en quoi il se trouve dans la ligne générale des péripatéticiens arabes (4).

Moïse b. Naḥman (Nahmanide), talmudiste, exégète et kabbaliste (mort en 1270) admet le principe de la détermination astrale, mitigée par la toute-puissance de Dieu et le mérite des justes. Pour lui, le fatalisme astrologique et la théurgie magique forment un bloc. Il partage dans une large mesure les croyances contemporaines relativement à ces matières. Mais instruit, sans doute principalement par Maïmonide, sur les origines, telles qu'on pouvait les concevoir alors, de l'idéologie magico-théurgique et gardien jaloux des prérogatives imprescriptibles de la vraie religion révélée dans la Tora, il sait assigner leur place à ces conceptions imparfaites et tracer une ligne de séparation entre elles et la Loi parfaite.

l'introduction à son commentaire (recension longue) sur *Ex.*, XXXII, 1, Ibn 'Ezra expose que si les Israélites ont réclamé des *Elohim* à la place de Moïse présumé disparu, il ne faut pas voir dans cette demande un acte d'apostasie : il s'agissait de se procurer l'influx favorable d'une force astrale qui continuât à guider le peuple ; le choix de la figure est dû à ce que le signe du Taureau était regardé comme le lieu de la « grande conjonction » (dont l'importance pour les changements de régime politique ou religieux est un lieu commun de l'astrologie arabe). Ibn 'Ezra ne prend du reste pas ce raisonnement à son compte, mais il admet tout de même l'influence des astres sur les destinées politiques des nations païennes.

(1) Voir l'introduction au commentaire (recension longue) sur *Ex.*, XXXIV, 1, analysée dans « Mélanges Millás ».

(2) Voir Rosin, *ibid.*, p. 352 sq.

(3) *Ibid.*, p. 354.

(4) Il suffit de renvoyer ici aux travaux cités de Marx et de Halkin. Si quelqu'un reprenait la question un jour, il aurait à voir de plus près la relation de Maïmonide avec ses prédécesseurs, notamment avec Fārābī (voir sa *Risāla fī faḍīlat al-'ulūm* récemment éditée, Hyderabad, 1367/1948, p. 7 sqq.).

Dans son commentaire sur le Pentateuque (1), il a donné un aperçu « historique » très important de l'idolâtrie, que nous devons rapporter presque en entier, vu sa signification capitale pour les idées professées par Juda b. Nissim.

« Il y a eu trois sortes d'idolâtrie. Les Anciens ont tout d'abord adoré les anges, c'est-à-dire les Intelligences séparées, car il est connu que certains anges règnent sur les nations. C'est dans ce sens que Daniel parle du « Prince » de l'empire perse ou de celui de l'empire grec. Ils ont pensé que ces anges avaient le pouvoir de faire du mal ou du bien. Chaque nation adorait son « Prince », car les Anciens les connaissaient. Ce sont ces êtres que l'Écriture appelle partout « dieux étrangers », car le mot *elōhīm* (dieux) s'applique aux anges [...]. Néanmoins, leurs adorateurs reconnaissaient que la force accomplie et la puissance totale appartenaient au Dieu suprême. C'est dans ce sens que les Rabbins ont dit : « (les païens) l'ont appelé Dieu des dieux ». C'est encore à ce sujet que l'Écriture dit (Ex. XXII, 19) : « quiconque sacrifie aux dieux, sera voué à l'anathème », *aux* dieux, avec l'article défini. Puis, et c'est la deuxième sorte d'idolâtrie, ils se sont mis à adorer tous les corps célestes visibles, les uns le soleil, les autres la lune, d'autres encore tel ou tel astre, selon la domination qu'il exerçait sur leur pays. Ils pensèrent donc que grâce à leur culte, l'astre croîtrait en puissance et leur serait utile. La Bible parle (de ce culte) en plusieurs endroits [citations] et interdit (aux Israélites) d'adorer les astres que Dieu a assignés à chacune des nations (2). Ce furent ces gens-là qui commencèrent à fabriquer de nombreuses figures appelées *pesīlīm, ašērīm, ḥammānīm*, car ils confectionnaient les figures de leur astre au moment où celui-ci était, selon sa position au ciel, dans sa pleine vigueur et conférait, pensaient-ils, à son peuple force et prospérité. Il me semble que cette pratique a débuté du temps de la génération de la Tour de Babel, lorsque Dieu dispersa les hommes dans tous les pays et qu'ils tombèrent, selon leurs divisions, sous la domination des astres [...] (3). Toutes ces forces eurent leurs faux pro-

(1) *Ex.*, XX, 3 ; cf. aussi son commentaire sur *Deut.*, XVIII, 9 dont nous aurons à reparler dans un autre contexte.

(2) Cf. *Deut.*, IV, 19.

(3) Cf. *Ma'areket ha-elōhūt*, 51 a-b : « Dans un sens, l'intention des hommes de la génération de la Tour de Babel était bonne. En effet, lorsqu'ils virent la domination des anges et la puissance de la position des planètes et des astres dans les pays, ils cherchèrent à se soustraire à cette domination et à venir s'abriter sous les ailes de la *Šekīnāh* qui est le lieu de l'unification. Ils crurent que le moyen dont ils s'étaient avisés, c'est-à-dire la construction d'une ville... [serait bon]. La *Šekīnāh*, telle fut leur pensée, reposerait immédiatement sur eux et ils ne seraient pas dispersés dans les pays sous la domination des « Princes » répartis sur les divers climats... la domination appartiendrait ainsi à l'Unité qui est Dieu... ».

phètes qui pratiquaient la divination et prédisaient à ces idolâtres certains événements futurs, au moyen de la magie et de la sorcellerie. C'est qu'aux astres sont attachés les démons qui ont leur demeure dans l'air comme les anges au ciel et qui connaissent l'avenir. De cette sorte d'idolâtrie relève le culte rendu à certains hommes. Lorsque les citoyens d'un certain pays voyaient l'un des leurs devenir très puissant et son étoile monter très haut, comme Nabuchodonosor, ils croyaient qu'en acceptant de l'adorer et de diriger leur intention vers lui, leur étoile monterait avec la sienne. Et il croyait lui-même que la pensée de ses adorateurs s'unissant à la sienne, la force de leurs pensées dirigée vers lui augmenterait sa prospérité. Telle était, selon nos Docteurs, l'opinion de Pharaon ; de même celle de Sennachérib, opinion qui s'exprime dans les paroles que lui prête l'Écriture (Is. XIV, 14) : « Je monterai sur les hauteurs des nuées, je serai semblable à l'Etre suprême » ; celle aussi d'Hiram et de ses compagnons qui se sont arrogé la qualité divine, par perversité et non par excès de folie (1). Par la suite, et c'est la troisième sorte d'idolâtrie, ils en vinrent à adorer les démons qui sont des esprits. Car il y a certains démons, chargés de certaines nations, et qui ont pour mission de conserver le pays à leurs protégés et de nuire aux ennemis de ceux-ci [...]. La « nigromancie » [l'auteur emploie le mot roman] nous renseigne sur les fonctions de ces démons et nos Docteurs en parlent aussi » (2).

Dans son sermon sur la perfection de la Tora, Nahmanide traite aussi amplement de la théurgie astrologique. Curieusement, il y attribue aux spéculations magiques et démonologiques, qu'il considère fondées sur des faits d'expérience indiscutables, une certaine valeur religieuse, en tant qu'elles impliquent la croyance au surnaturel, alors que, selon lui, Aristote qui niait toute causalité préternaturelle est un mécréant obstiné

(1) Cf. *Guide*, I, 63 et le commentaire de Šēmṭōb b. Joseph ; III, 29 (le célèbre chapitre sur les doctrines « sabéennes ») et 37.

(2) Voir aussi sur *Ex.*, XXXI, 18 (Veau d'or) : les Israélites désiraient d'obtenir un guide en remplacement de Moïse ; Aaron fabriqua pour eux un taureau, symbole du désert (car dans la *Merkābāh*, vision du char divin par Ezéchiel, sempiternel objet de spéculations philosophiques et kabbalistiques, le taureau est à gauche; or gauche = nord = mal = destruction ou désolation, donc désert), où séjournait à ce moment le peuple afin de concentrer leur intention sur cette figure (cf. le sermon du même auteur *Tōrat YHWH Temīmāh, R. Mose ben Nachmans Dissertation über die Vorzüge der Mosaischen Lehre*, éd. A. Jellinek, Vienne, 1872, pp. 31-33 et *Ma'arekel*, fol. 51 c sq. qui ne fait que développer cette interprétation. Reprenant et développant l'exégèse de Nahmanide, Baḥya b. Āšer (fol. 120 a) transpose celle-ci sur le registre kabbalistique : la faute d'Aaron a été seulement d'avoir commis une sorte d'indiscrétion métaphysique en dévoilant aux profanes, par la confection du veau d'or , qu'Israël se trouvait pour lors dans le domaine du « principe de rigueur » ; loin de lui cependant la pensée de vouloir sacrifier à un autre être que Dieu.

et dangereux. Ceci rappelle les invectives de Juda b. Nissim contre les philosophes « naturalistes », parmi lesquels il ne compte cependant pas Aristote qui les aurait au contraire réfutés.

Après avoir noté que les phénomènes qui rompent l'ordre de la nature, qu'ils soient provoqués par des magiciens ou un prophète, prouvent que le monde est créé, Nahmanide continue en ces termes :

« De là appert l'obstination et la dureté du chef des philosophes, que son nom soit effacé, qui a refusé créance à plusieurs choses que beaucoup de personnes ont vues, dont nous avons nous-même constaté la réalité et dont la renommée s'est répandue dans le monde ; en ces temps anciens, comme à l'époque de Moïse, nul ne les ignorait. En effet, à cette époque les sciences étaient toutes *spirituelles*, comme celles relatives aux démons, aux sorciers, et les diverses sortes de fumigations offertes à la Reine du Ciel. Oui, en ces temps proches de la création du monde et du déluge, nul ne refusait de croire que le monde était créé ni ne se rebellait contre Dieu. Seulement ils cherchèrent leur avantage dans l'adoration du soleil, de la lune et des astres auxquels ils firent des images afin de recevoir une force supérieure, car même parmi les philosophes [a cours] un *Livre des Talismans* où il est écrit qu'il est possible d'introduire dans les figures l'esprit et la parole. Lorsque surgirent les Grecs, peuple neuf, qui n'ont pas reçu la sagesse en héritage, comme l'auteur du *Kuzari* l'a expliqué, cet individu (Aristote) s'éleva et refusa créance à tout ce qui n'est pas accessible à l'expérience sensible ; il fit porter ses recherches sur les sciences sensibles et nia toutes les choses spirituelles en disant qu'il n'y a rien de réel dans ce qu'on dit des démons et de la sorcellerie et que seules les choses physiques ont une action dans le monde. Il est pourtant notoire qu'il n'en est point ainsi. De toute façon à l'époque de Moïse, aucun impie ni hérétique ne niait ces choses-là... » (1).

Il serait facile d'extraire des auteurs juifs des XIIIe-XIVe siècles une ample collection de textes témoignant de leurs croyances astrologiques ou tout au moins de leur information en ce domaine. Par delà les différences

(1) *Tōrat YHWH*, p. 7 sqq. L'étude critique des réflexions musulmanes et juives sur la « théologie naturelle » et l'origine des cultes mérite une monographie. Faute de place, je ne puis m'étendre ici sur une page très intéressante de Faḫr ad-Dīn Rāzī relative aux opinions qui conduisent à l'associationnisme, *širk*, où les croyances astrologiques figurent en bonne position (*Mafātīḥ al-ġayb*, V, 262).

individuelles qu'il ne nous appartient pas d'examiner ici (1), l'opinion moyenne qui se dégage des documents recouvre la doctrine d'Ibn Ezra : le principe de la détermination astrale est admis ; les nations, et même les Israélites en tant qu'individus, y sont soumis ; cependant Dieu régit souverainement les astres comme tout l'Univers ; en conséquence le mérite individuel des justes tempère la vigueur de la fatalité céleste (2), et le peuple élu pris collectivement y échappe dans une large mesure.

Je n'allèguerai donc, pour mieux illustrer la doctrine de Juda b. Nissim, que quelques indications empruntées à Baḥya b. Ašer (première moitié du XIVe siècle), exégète, prédicateur et écrivain d'édification sans originalité, mais reflet fidèle de la culture générale et des conceptions religieuses d'un Juif espagnol de l'époque.

Dans certains passages de ses œuvres, cet auteur semble s'opposer énergiquement à la croyance au fatalisme astrologique : c'est de l'athéisme que d'attribuer les vicissitudes de l'existence à l'arrêt des astres ; user des produits du sol sans bénédiction préalable (pratique éminemment blâmable aux yeux de la loi rabbinique) revient à croire que la subsistance dépend des astres ; il flétrit aussi la théurgie astrale (3). Ce n'est pourtant qu'une apparence ; ce que l'auteur condamne c'est que le Juif, oublieux des privilèges de son élection et des possibilités que les actes méritoires et la prière lui offrent, se croie soumis à une loi dont la validité est pourtant générale pour les Gentils et les impies. Bien mieux : un grand nombre de textes attestent combien il était personnellement convaincu de la réalité de la détermination astrale. Si les Rabbins ont dit : « Israël n'est pas régi par

(1) Aux travaux déjà mentionnés, ajoutons seulement les analyses fondées sur des textes inédits non utilisés jusque là dans *Sefarad*, X, 1950, 281 sqq. (Joseph Ibn Waqār) et *ibid.*, XII, 1952, 7-10 (Moïse Cohen Ibn Crispin).

(2) Il n'est peut-être pas inutile de rappeler les antécédents antiques de cette conception, d'après W. GUNDEL, *PW*, article *Heimarmene*, VII, col. 2637-8 : seul le corps est assujetti au destin, l'âme lui est supérieure ; « Dadurch nun dass gerade sie das Walten des Verhängnisses erkennt, entrinnt sie ihm und wird, trotzdem der sie umschliessende Körper darunter steht, stets ihre göttliche Freiheit aufrecht erhalten. Dies hatte bereits im Gegensatze zu Chrysipp Poseidonios scharfer betont, wir finden sodann die Idee bei Manilius... und bei Valens (er stützt sich auf Orpheus ; denn dieser habe behauptet, dass wir in Bezug auf die Seele unsterblich sind und gottgleich handeln ; stirbt man dem Körper ab, so ist man der εἱμαρμένη enthoben). Letzterer wendet dies auf die Astrologie an und schöpft aus ihr die Kenntniss des Loses, das dem Körper beschieden ist. Dadurch wird die Seele jeder vergeblichen Bestrebung nach ausserem Glück enthoben und so wahrhaft frei... und darum sind nur diejenigen wirklich δοῦλοι τῆς εἱμαρμένης die keine Kenntniss der Sternkunst haben » ; voir aussi la suite (gnosticisme, syncrétisme gréco-romain et oriental, christianisme) et A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, pp. 106-115 ; *Revue des Études Grecques*, 1937, p. 474 sq. et *Recherches de Sciences Religieuses*, 1938, p. 183 sq. Pour l'hermétisme, cf. NILSSON, II, 572 sqq.

(3) Voir *Kad ha-Qemaḥ*, s. vis *biṭṭāḥōn*, *berākāh*, *hašgāḥāh*, *naḥamū*.

les astres », cela ne se rapporte qu'au peuple élu en général, mais, individuellement, le sort de chaque Israélite est réglé par les astres [1]. « L'astrologie, dit-il, est une science éminente et glorieuse à laquelle nos Docteurs n'ont garde de refuser créance » [2].

Le mérite et le démérite peuvent cependant avancer ou reculer le terme fixé de la vie ; pour un motif sérieux, Dieu modifie la détermination sans l'annuler entièrement : ainsi l'esclavage des Juifs en Egypte et leur sortie étaient prédéterminés ; l'intervention divine consistait à avancer le terme fixé par les astres (idée exprimée déjà par l'ancienne Aggada) [3].

Les forces astrales, objets d'idolâtrie, ne peuvent rien hors du champ d'activité qui leur a été assigné ; elles ne sont pas capables d'actions contraires : Mars, par exemple, ne saurait être que néfaste. Le pouvoir de bénir ou de maudire n'appartient « qu'à la force prééternelle, suprême, lot de Jacob, Créateur de l'Univers, de qui vient le bien et le mal, comme dit le prophète (Is. XLIV, 24) « c'est moi le Seigneur qui fais tout cela » [4] ».

Pharaon et les Égyptiens sont esclaves de croyances astrologiques erronées parce qu'incomplètes.

« Il est notoire que Pharaon et son peuple étaient des impies ; adeptes de la doctrine de l'éternité du monde, ils niaient l'omniscience et la providence divines, ainsi que le caractère créé du monde. Ils professaient que tout ce qui arrive ici-bas est livré au hasard et se trouve sous la domination des planètes qui gouvernent le monde ». Les songes de Pharaon sont précisément destinés à montrer que la providence s'étend sur ce bas monde et que la toute-puissance de Dieu est supérieure à la détermination des astres [5].

(1) Le livre de Dieu d'où Moïse demande à être rayé si son peuple n'obtient pas le pardon est l'ordre des astres : *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 121 c-d.

(2) *Ibid.*, 25 b, sur *Gen.* , XV, 5, cf. 216 b ; voir également dans cet ordre d'idées les interprétations astrologiques de certains préceptes, prohibition des semis hétérogènes, fol. 153 d-154 a, lois de la guerre fol. 228 b-c, que nous ne pouvons pas analyser ici.

(3) *Ibid.*, 61 c-d, 92 a, 96 d. La prière ou le simple mérite rompent la fatalité astrale qui régit, au gré des Rabbins, « la naissance des enfants, la durée de la vie et la subsistance », fol. 242 b-c (cf. *Kad ha-Qemaḥ*, *s. v° parnāsāh* où il est spécifié que pour ces trois choses la prière est nécessaire ; voir *ibid.*, *s. v° tefillāh* : prolongation de vie accordée sur la prière d'Ezéchias, en dépit de l'horoscope funeste, et *s. v°. Pūrīm*, interprétation astrologique du Livre d'Esther : Dieu brise la détermination astrale). Malgré l'efficacité reconnue à la prière, Baḥya b. Aŝer n'envisage pas celle-ci, autant que je voie, comme agissante en vertu de la sympathie cosmique, conception chère, au contraire, à Juda b. Nissim.

(4) *Ibid.*, 23 b, sur *Gen.*, XII, 3.

(5) *Ibid.*, 55 c-d ; cf. fol. 73 a : Pharaon ignore YHWH qui ne figure point parmi les forces astrales régissant les divers pays.

Etant donné l'attitude de Juda b. Nissim envers la Kabbale, il importe aussi de savoir comment les divers représentants de ce courant d'idées ont conçu le rôle des astres dans l'univers et à quel degré ils leur reconnaissaient de l'influence sur la destinée de l'homme. Faute d'une monographie sur cette question, mon information permet à peine de traiter ce point de façon sérieuse. Voici du moins quelques remarques incomplètes et provisoires sur l'aspect du problème qui nous intéresse le plus directement. Deux considérations nous guident dans cette recherche : telle qu'elle est constituée au XIVe siècle, la Kabbale suppose l'acquis de toute la masse de croyances juives antérieures et de tout le travail théologique et philosophique du passé ; elle transpose cet acquis sur son plan propre.

Dans son précis de la Kabbale, Joseph b. Giqaṭilia réinterprète dans un sens kabbalistique l'adage du Talmud : « tout dépend de l'astre *(mazzāl)*, même le rouleau de la Loi dans l'arche ». *Mazzāl* ne désigne pas dans ce dicton les corps célestes, mais il faut le prendre comme dérivé de la racine *NZL* (idée d'épanchement) : il s'agit du point initial de l'émanation des forces sefīrōtiques en *Keter* (1). Dans un autre passage du même livre, ce kabbaliste admet l'opinion courante qui fait régir les douze mois par les douze signes du zodiaque ; ces constellations reçoivent cependant leur force des « douze sceaux (notion empruntée au *S. Y.*) par lesquels le Grand Nom *YHWH*... s'unifie et devient unique » (fol. 69 *b*). Donc, ici encore, la source de la détermination astrale se trouve reportée dans le monde des *sefīrōt*, plus élevé en rang ontologique que les agents par lesquels elle s'exerce.

Le pseudo-Abraham b. David veut substituer aux procédés de divination par les astres des opérations kabbalistiques. Pour connaître l'avenir, sans avoir recours à l'art mensonger, en partie du moins, des astrologues, on aura avantage à se servir d'un tableau des combinaisons des douze et vingt-huit permutations des noms divins *(hawāyōt)* avec les temps connus de la marche du soleil et de la lune, ainsi que d'un autre tableau qui met

(1) *Ša'aré Orāh*, fol. 40 a-b. Dans son *Ginnat Egōz*, où la philosophie n'est pas complètement absorbée par la Kabbale, cet auteur adopte la même position qu'Ibn 'Ezra et beaucoup d'autres (fol. 38 a-b, 39 d-40 a). Pour la question de la sortie d'Egypte, il pense comme Baḥya b. Ašer ; voir son commentaire sur la Haggada de Pâques, dans *S. hanefeš ha-ḥakāmāh*, cah. K, fol. 4, col. d-cah. L, fol. 1 a. Je laisse l'exploitation des matériaux du *Zōhar* à plus compétents que moi ; d'après les textes que j'ai notés, les conditions de l'exemption de la fatalité astrale sont les mêmes que dans les documents analysés aux pages précédentes de cette étude.

en rapport les noms divins avec les mois de l'année (caractère lunaire) et les signes du zodiaque (caractère solaire) (1).

Enfin, comme exemple de l'appropriation des concepts astrologiques et philosophiques par la Kabbale, je traduirai un morceau de Samuel Ibn Moṭoṭ (2) :

« Tu as déjà vu qu'à *Tif'eret* appartient, parmi les sept *sefīrōt* inférieures, la faculté de maintenir l'équilibre. Elle [remplit] dès lors [une fonction] essentielle et reçoit le nom de « monde », qui s'applique [d'ailleurs] à l'ensemble des sept inférieures. Elle est dirigée d'en haut, du monde de l'Intellect, aussi a-t-on dit que les sept *sefirōt* inférieures ont la possibilité de réaliser ou de ne pas réaliser les qualités et les actions qui leur sont attribuées [en général] et à chacune en particulier, car tout [se passe] suivant la force qui descend sur elles du monde de l'Intellect ; celui-ci agit [à son tour], selon ce qui descend sur lui de l'*En Sōf*. C'est là notre croyance et notre tradition *(qabbālāh)* pure (3).

Les astrologues ont eu, dans la tradition propre à leur discipline, un soupçon de ce mystère grand et redoutable, mais [ils sont loin] de le concevoir tel qu'il est. Ils enseignent que la faculté d'agir [vient] aux hommes par l'action des astres et des planètes. C'est que toute leur science est uniquement fondée sur l'empirisme et le cours habituel des choses dans le monde. Que surgisse cependant une cause issue d'une force supérieure et dépassant [celles qu'ils connaissent], entravant l'action et la cause qui dépendent [selon eux] de chaque astre et de chaque planète, cette force supérieure aux [forces astrales], les astrologues ne disent pas ce qu'elle est. Elle est en vérité « l'Esprit du Dieu Vivant ». « L'esprit venant de l'Esprit » et « l'eau venant de l'esprit » entourent le firmament supérieur qui correspond, dans notre doctrine, au monde de l'Intellect ; à leur gré, [ces termes désignent] les deux parties de l'Ame Universelle qui se trouve en dehors du firmament : l'une qu'ils appellent « la partie de l'intellect et du savoir », l'autre l'âme raisonnable elle-même. Dans leur système d'astrologie judiciaire, ils établissent huit conditions qui pourraient bien être trouvées fausses. L'une d'entre elles est la suivante : une cause peut surgir à partir

(1) *Comm. sur le S. Y.*, fol. 35 a-b, cf. 33 a.

(2) *Mešobēb Netībōt* (comm. sur le *S. Y.*), mss hébreux de la B. N. 769, fol. 49-49 v°, 842, fol. 115-115 v°.

(3) Pour saisir le sens de cette spéculation, il faut se souvenir de la répartition des *sefirōt* entre les « trois mondes », dont nous avons parlé plus haut, et du rôle de *Tif'eret* comme faisant l'équilibre entre la Miséricorde et la Rigueur divines.

d'une force supérieure et éminente et aussi du côté de la force supérieure de l'âme qui est dans l'homme ; l'âme de l'homme peut être attachée à cette force supérieure et l'homme est alors à même de vaincre la fatalité. Les astrologues résument, eux aussi, les qualités des planètes : le Soleil chaud et sec modéré ; Saturne froid et sec ; Mars chaud et sec brûlant ; Mercure, nature variable selon l'astre avec lequel il se trouve en conjonction ; Jupiter chaud et humide ; la Lune froide et sèche modérée. A certaines de ces planètes ils attribuent la nature masculine et les appellent mâles, aux autres la nature féminine et les appellent femelles. Certaines sont de jour, d'autres de nuit, les unes bonnes, les autres mauvaises. Ils les répartissent en cinq groupes : deux planètes bonnes, deux mauvaises, une mixte, le grand luminaire, régent du jour, le petit luminaire, régent de la nuit. Il ressort de cet exposé que chez les astrologues aussi les planètes sont au nombre de cinq, encore que, en établissant le détail, on en trouve sept. Deux sphères les surmontent, celle des étoiles fixes et la sphère non-étoilée. Donc l'ensemble de la sphère comprend sept parties comme l'enseignent nos Docteurs : six correspondant aux six directions de l'espace, la septième au sanctuaire comme tu l'as vu ».

Les textes que nous avons rapportés ou analysés situent suffisamment la doctrine de Juda b. Nissim sur la détermination astrale. Ils montrent que notre auteur n'a pas soulevé de problèmes nouveaux, qu'il n'a pas fait appel à des concepts inconnus de ses lecteurs. Ce n'est pas le côté astrologique, mais le côté théologique de sa théorie du *ḫatm* qui porte un cachet particulier. Pour tous les partisans juifs de l'astrologie, néoplatoniciens ou kabbalistes, quelque convaincus qu'ils fussent du pouvoir déterminant des astres ou des entités spirituelles qui étaient censées présider à leurs mouvements, les forces célestes demeuraient soumises à la providence du Créateur et, par là, le peuple élu échappait en tant que tel à la rigueur de leurs arrêts (1). Tout à l'opposé, Juda b. Nissim ne veut rien savoir d'une providence divine libre ; il concède seulement l'existence de degrés dans le *ḫatm*. Le privilège d'Israël consiste uniquement à être asservi au *ḫatm* le plus général. L'être suprême, *deus absconditus*, reste en dehors de tout contact avec l'humanité.

(à suivre) Georges VAJDA.

(1) La doctrine selon laquelle l'observance de la Loi fléchit la détermination astrale , est, au sentiment d'Ibn 'Ezra, « le sens le plus profond de la Tora » (*sōd kol ha-tôrāh*, sur *Ex.*, VI, 2).

LES PRÉLIMINAIRES DE LA CONQUÊTE DU SOUDAN PAR MAULĀY AḤMAD AL-MANṢŪR

(d'après trois documents inédits)

J'ai sommairement décrit, dans un précédent fascicule d'« Hespéris » (1), un Recueil de correspondance officielle sa'dienne présentant, je crois, quelque importance pour l'histoire du Maroc. De cette compilation, demeurée inédite, trois morceaux, entre autres, m'ont frappé (2). L'un est le message fameux que Maulāy Aḥmad al-Manṣūr écrivit au Roi de Gao, Isḥāq II, sur la mine de Teghaza, avant de déclencher l'offensive contre le Songhaï. La chronique soudanaise d'as-Sa'dī (3) et la *Nuzha* de Muḥammad al-Ifrānī (4) en avaient fait connaître l'existence et, plus ou moins exactement, le sujet, mais non point la teneur (5). Sur les autres documents, les sources publiées ne disent mot : ce sont deux fragments d'une lettre non dénuée d'intérêt, qu'al-Manṣūr envoya pareillement au Souverain noir. Il n'apparaîtra pas inutile, peut-être, de mettre au jour le texte de ces diverses pièces ; mais quelques éclaircissements semblent préalablement nécessaires.

(1) *Une source nouvelle de l'histoire sa'dienne*, « Hespéris », 1er-2e trim. 1949, p. 243 et suiv. — (P. 244 de cette communication, l. 24, lire « Tigurārīn » au lieu de « Tingurārīn » ; même page, l. 26, au lieu de « l'auteur du *Ta'rīḫ as-Sa'dī* », lire « l'auteur du *Ta'rīḫ as-Sūdān*, as-Sa'dī »...)

(2) Pp. 55-58 de mon Recueil.

(3) 'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. 'Imrān b. 'Amir AS-SA'DĪ, *Ta'rīḫ as-Sūdān*, trad. O. HOUDAS p. 216.

(4) Muḥammad as-Ṣaġīr AL-IFRĀNĪ, *Nuzhat al-ḥādī bi-aḫbār mulūk al-qarn al-ḥādī*, tr. O. HOUDAS, p. 155 et suiv.

(5) La *Chronique anonyme de la dynastie sa'dienne*, dans la traduction de FAGNAN (*Extraits inédits relatifs au Maghreb*, p. 457), mentionne également le message. Cependant, le fragment où il en est parlé n'est point de l'Anonyme — comme l'avait soupçonné Fagnan. Il ne figure point, d'ailleurs, dans l'édition de G. S. Colin. Les pages qui le constituent (450-457) sont, tout entières, tirées d'as-Sa'dī, *Ta'rīḫ as-Sūdān*.

***

« Au cours des dernières années, écrit en 1591 un anonyme espagnol (1), il est venu à Marrakech un Noir qui s'était enfui de Guinée. » « Son dessein, précise as-Sa'dī (2), qui rapporte également l'information, était de se présenter au souverain du pays, le chérif Maulāy Aḥmad aḏ-Ḏahabī, mais celui-ci avait, à ce moment, quitté Marrakech et se trouvait à Fès. » L'évadé adressa donc un message au Sultan, l'informant de sa présence dans la capitale sa'dienne et des motifs de sa venue. Il lui faisait savoir, en particulier, ajoute le chroniqueur inconnu, qu'« il était le frère du roi Isac, présentement seigneur de Gao ; il était même son frère aîné, mais ce dernier lui avait enlevé son royaume, s'en emparant par violence. Il avait pu, à grand peine, s'échapper en prenant la fuite au travers des sables et des déserts de la Berbérie. Il sollicitait ce prince de l'aider à recouvrer son royaume, lui représentant l'expédition comme très facile et promettant qu'une fois rétabli, il lui livrerait un riche trésor laissé par son père et se reconnaîtrait son tributaire, sans compter beaucoup d'autres promesses dont on n'a pas le détail. » (3)

Or, cet homme était un imposteur. Il se nommait Wuld Kirinfil et, contrairement à ses prétentions, n'appartenait point, par le sang, à la famille impériale, mais, plus modestement, lui était attaché comme « serviteur ». « Son maître, explique as-Sa'dī, le souverain Askya Isḥāq, fils du prince Askya Dāwūd, fils du prince Askya l-Ḥājj Muḥammad, irrité contre lui, l'avait envoyé, pour y être interné, à Teghaza, localité qui faisait partie des états du roi du Songhaï et était administrée par eux (4). » Il parvint à s'en échapper. L'annaliste espagnol confirme à peu près ces renseignements : « Il n'était pas frère du roi, mais [...,] étant né d'une esclave de la maison royale, il y avait été élevé. Depuis, il s'était montré si mauvais et si débauché que, par sentence de justice, il avait été exilé.

(1) *Relación de la jornada que el Rey de Marruecos ha hecho a la conquista del Reyno de Gago...*, publiée par H. de Castries, *La conquête du Soudan par El-Mansour*, « Hespéris », 1923, 4e trim., p. 458 et suiv.

(2) *Ta'rīḫ as-Sūdān*, trad. O. Houdas, p. 215.

(3) *Relación de la jornada...*, p. 468. — Il semble douteux que la lettre de Wuld Kirinfil ait effectivement contenu ces propositions, car on comprendrait mal qu'al-Manṣūr, comme on le verra plus loin, l'ait adressée au roi de Gao en en recommandant le signataire.

(4) *Ta'rīḫ as-Sūdān*, trad., p. 215.

C'est ainsi qu'il était passé à Marrakech pour exécuter la fourberie qu'il avait faite.» (1)

La fable de Wuld Kirinfil n'en était pas moins séduisante. Al-Manṣūr, selon toute apparence, la tient pour vraie. Aussi bien rallume-t-elle en lui de vieilles convoitises. Il songe à cette riche saline, perdue au cœur du Sahara, où le Noir vient de vivre captif, Teghaza. Le Seigneur de Gao, qui l'exploite, en tire d'immenses revenus. Pour le Sa'dien, la tentation est grande de faire main basse sur le gisement : le trafic du sel avec le Soudan lui apparaît, en effet, comme le sûr moyen de draîner vers le Maroc l'or dont il abonde. Cette pensée avait ébloui déjà les premiers rois de sa dynastie. Entre 1539 et 1544, son oncle, Aḥmad al-A'raj, invitait Isḥāq 1er à lui céder Teghaza. La réponse de l'Askya fut inattendue et brutale : un rezzou de Touareg alla, sur son ordre, dévaster les abords du Dra (2). En représailles de ce raid, vraisemblablement, Maḥammad aš-Šayḫ, qui venait de déposer son frère al-A'raj, dirigeait, vers 1544, une expédition sur la Guinée : il put atteindre Ouadane, dans l'Adrar mauritanien, puis, « ayant appris que le Roy Nègre marchoit contre lui avec 300.000 hommes [?], il se hasta de regagner Tarudante » (3). En 1556-1557, ce même Chérif lançait, on ignore pour quelles raisons précises, un détachement sur Teghaza : le chef du village fut massacré ainsi que bon nombre de Sahariens qui s'y trouvaient. Les survivants, terrorisés, obtinrent d'Askya Dāwūd, successeur d'Isḥāq Ier, l'autorisation d'aller ailleurs chercher du sel « et ce fut cette année qu'ils creusèrent la mine de Teghaza l-Ghozlân ». Mais le gisement nouveau, ouvert, probablement, dans la même région que l'ancien, ne semble pas avoir jamais supplanté ce dernier (4). Calife à son tour, Maulāy Aḥmad poursuit, à l'égard du Soudan, la politique de ses devanciers. Dès les premières années de son règne, écrit as-Sa'dī, dans un passage, il est vrai, très confus, le Sultan aurait mandé « à Askya

(1) *Relación de la jornada...*, p. 473.

(2) J'établis ces dates de la manière suivante : selon as-Sa'dī (*Ta'rīḫ as-Sūdān*, p. 163), l'invitation fut adressée par Maulāy Aḥmad à Askya Isḥāq (1er). Elle est donc postérieure à l'avènement de celui-ci, qui eut lieu en 1539, et antérieure à 1544, date à laquelle Aḥmad al-A'raj fut évincé du pouvoir.

(3) Luis de Marmol y Caravajal, *Description générale de l'Afrique*, trad. Perrot d'Ablancourt, Paris, 1648, Préface, 4e p. ; t. III, p. 62 et t. IV, p. 7. V. aussi Raymond Mauny, *L'Expédition marocaine d'Ouadane (Mauritanie) vers 1543-1544*, « Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire », janvier-avril 1949 (nos 1-2), p. 129 et suiv.

(4) Sur ces événements, v. as-Sa'dī, *Ta'rīḫ as-Sūdān*, p. 174. — Rien, à ma connaissance, ne permet d'identifier, comme on l'a fait quelquefois, Teghaza l-Ghozlân avec Taoudeni, dont le gisement, à suivre as-Sa'dī, n'aurait été exploité qu'à partir de 1584. E. W. Bevill, *Caravans of the old Sahara* (Oxford, 1933), p. 100, situe, sans indiquer ses références, Teghaza l-Ghozlân « between Teghazza and Taodeni ».

Dāwūd de lui abandonner l'exploitation de la mine de Teghaza pendant une année entière ». Il lui adressait, en même temps, un présent de 10.000 pièces d'or. Désormais, « l'amitié [...] unit les deux princes » (1). Malheureusement, Askya Dāwūd mourait en 1582 et Askya l-Ḥājj Muḥammad était proclamé roi du Songhaï. Al-Manṣūr, postérieurement à mars 1584, lui envoie une ambassade « avec de superbes cadeaux ». Avait-elle pour objet, comme le pense as-Sa'dī, de recueillir des informations sur le Tekroûr en vue de sa conquête ? L'expédition qui suivit cet événement le laisserait croire : bientôt, en effet, une armée de 20.000 hommes (?) part du Maroc en direction de la Guinée, mais elle ne peut atteindre son objectif ; la faim et la soif la déciment avant qu'elle n'ait touché Ouadane (2). Une autre entreprise, moins ambitieuse, eut plus de succès : une colonne de 200 fusiliers réussit, vers 1585, à prendre Teghaza. Victoire sans lendemain : la saline fut délaissée — habile riposte — par les Noirs qui, à 150 kilomètres au S.-E. de la sebkha, créèrent un nouveau centre d'extraction, appelé à une singulière fortune, Taoudeni. Les Maures furent contraints d'abandonner leur inutile conquête et les Soudanais se réinstallèrent à Teghaza (3).

Quatre années ont coulé depuis ce décevant coup de main. Le moment serait-il venu d'engager la partie décisive ? Al-Manṣūr n'en doute pas. La valeur de ses troupes l'emplit de confiance : ne viennent-elles point de ressaisir, après une marche étonnante par le désert, les oasis du Touât et du Tigourârîn qui avait secoué le joug chérifien ? Il décide, à nouveau, de revendiquer Teghaza ; et, cette fois, il se juge assez fort pour passer outre, éventuellement, à la résistance du souverain noir. Il usera d'abord, cependant, des moyens diplomatiques ordinaires. Aussi bien, un argument d'ordre juridique s'était-il présenté à son esprit. Il réunit donc un conseil formé de « savants de son royaume » et des « plus habiles jurisconsultes ». Et tous opinent « qu'en droit strict, la disposition des mines [appartient] au seul chef de la communauté musulmane et non à d'autres. Personne ne

(1) *Ta'rīh as-Sūdān*, trad. p. 180.

(2) *Id.*, p. 193. — On lit dans la *Chronique anonyme de la dynastie sa'dienne* (éd. G. S. Colin, p. 68 ; trad. Fagnan; *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, p. 415) que, certaines de ses troupes s'étant mutinées, Maulāy Aḥmad al-Manṣūr, pour s'en défaire, les expédia au Soudan sous le commandement du caïd Muḥammad b. Sālim. Le guide chargé de les conduire les abandonna en plein désert, selon la recommandation secrète qu'il avait reçue du Sultan ; en sorte que les soldats s'égarèrent et, à l'exception d'un seul, moururent de soif. S'agit-il du même événement que celui rapporté par as-Sa'dī ?

(3) *T. as-Sūdān*, pp. 193-194.

[peut] donc exploiter une mine sans l'autorisation du Sultan ou de son représentant (1) ». Opportune consultation ! Maulāy Aḥmad, sans plus tarder, ordonne l'envoi d'un message à l'empereur du Songhaï. Il en confie la rédaction, nous apprend la *Nuzha*, « à l'imâm, le très docte, le très illustre mufti de la ville de Marrakech, Abū Mālik 'Abd al-Wāḥid b. Aḥmad aš-Šarīf as-Sijilmāsī, parce que Abū Fāris 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fištālī, normalement chargé de la correspondance du Sultan, était malade à ce moment. Quand la lettre fut achevée, poursuit al-Ifrānī, et qu'il ne resta plus qu'à fixer les termes du protocole, 'Abd al-Wāḥid fut fort embarrassé ; il ne savait quel titre donner à Sukya, ni quelles formules de politesse employer ; devait-il faire usage d'épithètes louangeuses ou simplement d'expressions banales ? ». Il recule devant la difficulté et demande au Sultan que soit laissé le soin de la résoudre « à quelqu'un de plus autorisé que » lui, au « maître le plus habile, Abū Fāris 'Abd al-'Azīz ». Est-ce finalement ce dernier qui conçut le délicat préambule ? L'auteur anonyme du Recueil de correspondance sa'dienne attribue par une brève formule (*wa-min inšā'ihi aiḍan...*) la paternité de l'œuvre entière au secrétaire habituel du Chérif et son premier ministre, 'Abd al-'Azīz al-Fištālī. Quoiqu'il en soit, le style de cette composition apparaît, pour le moins, discutable. Comme beaucoup de missives officielles de l'époque, elle est en prose rimée ; redondances et métaphores y abondent, pénibles au goût occidental, mais qu'al-Manṣūr dut apprécier.

Il remit le pli, auquel fut jointe la requête de Wuld Kirinfil, à un « émissaire adroit et expérimenté ». Une députation du dynaste de Bornou — venue demander des armes au Chérif — s'apprêtait alors, sa mission remplie auprès de Maulāy Aḥmad, à quitter Marrakech pour la Guinée. L'agent du calife prit le départ avec elle (2). Il parvint à Gao au mois de ṣafar 998 (10 décembre 1589-8 janvier 1590) et délivra ses dépêches. « J'ai vu moi-même, dit as-Sa'dī, l'original de ces documents. »

La lettre de Wuld Kirinfil a malheureusement disparu. Mais voici, selon mon texte, quel était le message d'al-Manṣūr (3) :

(1) *Nuzhat al-ḥādī*, trad. p. 156.
(2) Aḥmad an-Nāṣirī s-Salāwī, *Kitāb al-istiqṣā li-aḫbār duwal al-Maġrib al-aqṣā*, t. V, trad. Mohammed Naciri (« Archives marocaines », vol. XXXIV), pp. 192-193.
(3) Ce message est, dans la version que j'en possède, précédé de la phrase suivante : « Et de sa composition également [il s'agit d'Abū Fāris b. Ibrāhīm al-Fištālī] est ce qui fut écrit à Sukya avant qu'il ne fut pris et supprimé [sic]. »

« Au Seigneur de Gao, à son prince, à celui qui a la direction des affaires de cet Etat et [la charge] de son gouvernement ; qui est le recours des grands et du peuple de son royaume ; l'émir illustre, noble, magnifique, Sukya (Dieu rende sa gloire durable et fasse de la piété sa marque et son signe !).

« Que le salut soit sur vous avec la miséricorde de Dieu et ses bénédictions !

Louange à Dieu qui exauce les désirs et permet l'obtention des choses parfaites et achevées ! Que la prière et le salut soit donnés à notre seigneur et maître Mahomet, intercesseur des créatures, envoyé à l'élite comme à la multitude avec la Religion véritable et très bonne. Dieu soit satisfait [des membres] de sa famille, imâms des étendards, califes de l'Islam, et [qu'il agrée] ses compagnons, défenseurs de son verbe par la lance et le sabre ! Dieu puisse élever ce noble souverain à la suprême grandeur et lui accorder la victoire aux drapeaux et pavillons déployés !

« Nous vous écrivons cette lettre de notre résidence de Fès — que Dieu garde ! La sollicitude de Dieu étend au loin son ombre et les zéphyrs de la victoire et du succès soufflent toujours par les matins et par les soirs — grâce soit rendue à Dieu !

« Le motif de ce message (Dieu dirige votre voie et fasse de la piété votre compagne !) est de vous informer que la mine de sel de Teghaza (localité de notre empire et placée sous notre juridiction imâmienne) fait partie, comme vous ne sauriez l'ignorer, de l'ensemble des mines sur lesquelles il incombe au Trésor public des Musulmans de percevoir le fructueux *ḫarāj* (1). L'Imâm a sur elles la haute main et y exerce l'autorité.

« En conséquence, nous estimons, s'il plaît à Dieu, comme émanant d'un jugement sain autant que d'un sentiment louable et juste [le projet que nous avons formé de] frapper du *ḫarāj* la mine de Teghaza ; cette redevance se traduira, si Dieu le veut, par un accroissement de profit pour les Musulmans et par un préjudice pour les ennemis de Dieu, les Polythéistes. Nous imposons donc d'un *miṯqāl* (2) chacun des chameaux qui y parviendront ou s'y rendront, venant de toutes directions, ou s'y achemineront. Notre dessein est que les sommes ainsi recueillies soient utilisées, s'il plaît à Dieu, pour les expéditions militaires et la guerre sainte : elles seront affectées,

(1) Impôt foncier frappant les terres conquises par l'Islam.
(2) Monnaie d'or pesant environ 3 gr. 5 sous les Sa'diens.

[en particulier], à la subsistance des armées et des troupes relevant de notre auguste autorité, et que nous aurons disposées pour inquiéter de leurs embuscades l'ennemi de la Religion, ou équipées pour défendre le nom de l'Islam, garder le pays et ses gens. Ces armées sont celles mêmes de Dieu. N'était que leurs glaives acérés vous séparent des fausses divinités du Polythéisme, qu'elles dressent, entre l'Impiété et vous, leurs remparts protecteurs (1), qu'elles émoussent la puissance du Polythéisme en exterminant ses défenseurs et ses soutiens et en le combattant sans cesse au cœur même de son repaire ; certes, l'effrayant déluge [de l'Idolâtrie] vous submergerait, ses torrentielles ondées tomberaient sur votre sol et les rênes de l'Impiété vous maîtriseraient. [Telle, cependant, est la force de nos armées] que vous dormez sous leur protection en sécurité et, sous leur garde, tranquilles et rassurés.

« Nous vous adressons donc ce noble message afin que vous sachiez ce que Dieu vous a épargné par [la grâce de] nos épées qui vous ont maintenus dans la quiétude et dans la paix, *parmi les jardins et les sources* (2) ; afin que vous accueilliez avec faveur et complaisance ce que nous considérons comme dicté par une pensée magnanime, vous conformant à nos prescriptions augustes sur l'instauration de l'ordre dans le pays et chez ses habitants ; afin aussi que vous ne tentiez point de rendre inopérante cette contribution utile pour l'Islam et qui soutient le parti de Dieu dans sa lutte constante contre les adorateurs d'idoles.

« Apprenez ensuite [ceci :] votre frère, qui est actuellement dans notre royaume et nous a demandé l'asile de notre *ḥorm* auguste et prophétique, se proposant de voir notre haute Seigneurie alaouite, est arrivé dans notre résidence de Marrakech et a fait halte près de nos Portes chérifiennes et de nos Seuils éminents et superbes (3). Il a écrit de là à notre auguste Majesté dès le premier instant qu'il est venu, a mis pied à terre et s'est installé. Sa lettre vous parviendra incluse dans cette noble missive. [Nous vous l'envoyons] pour que vous la preniez en considération et vous occupiez de réaliser ce qu'il sollicite et espère de notre Hautesse sublime. Nous le tenons dans l'attente de notre réponse et nous sommes comportés envers lui avec affabilité, bonté et aménité, comme envers tous ceux qui se

(1) Réminiscence coranique : *Coran*, LVII, 13 (« Une muraille sera dressée entre eux »).
(2) Expression coranique. V., en particulier, *Coran*, XXVI, 57, 134, 147 ; LI, 15...
(3) *Portes et seuils* : rapprocher l'expression « la Sublime Porte » qui désignait la Cour ottomane.

présentent à notre auguste personne. Nous verrons, si Dieu veut, quelle décision vous manifesterez et ce qui [nous] parviendra de vous, concernant son affaire.

« Voilà pourquoi il nous fallait vous écrire. Dieu par sa grâce vous dirige dans la voie droite. Salut. »

On connaît, par as-Saʿdī, la fière riposte d'Isḥāq au « diktat » du Chérif : en même temps qu'une dépêche rédigée « en termes violents et injurieux », il expédiait au Sultan saʿdien des javelots et deux fers de lance (1) pour lui signifier que l'heure était passée des négociations pacifiques. Ces démonstrations belliqueuses eurent-elles bien lieu à l'époque où les situe l'historien soudanais ? La seule réplique immédiate qu'elles eussent dû normalement déterminer est la guerre. Or, deux autres documents de mon Recueil, que je suis tenté de placer, chronologiquement, après le « message sur Teghaza », révèlent, chez Maulāy Aḥmad al-Manṣūr, le souci de ne point engager les hostilités avant d'avoir épuisé tous ses arguments ou, pour mieux dire, tous les moyens possibles d'intimidation.

Le premier représente le texte mutilé d'une lettre nommément adressée par le Chérif à l'Askya Isḥāq. Elle a pour auteur Abū Fāris al-Fištālī. « Notre Prophète, [...] y lit-on, établit et prescrivit, entre autres règles, que les sommations écrites doivent prévenir [la mise en marche des] escadrons et les objurgations précéder l'ébranlement terrifiant des montures [...]. Pour nous, par la puissance de Dieu, nous suivons, en cela comme dans le reste, la conduite du Prophète et nous conformons [aux enseignements du] Livre de Dieu. Nous n'attaquons point avant d'admonester et nous ne nous décidons point [à combattre] avant de mettre en garde de manière réitérée. » Suivent d'effrayantes menaces : « Celui que Dieu [...] a jeté dans l'égarement [...], nous équiperons contre lui [...] des escadrons semblables à la nuit noire, *qui ne laisseront rien de ce sur quoi ils auront été lancés sinon de la poussière* (2) ; ils rugiront comme des lions, ṣe mouvront

(1) Les mots « deux fers de lance (ou de flèche) » ne rendent point l'expression نعلين من حديد que Houdas, dans sa version du *Ta'rīḫ as-Sūdān* (p. 217), et Fagnan, dans ses *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (p. 457), ont respectivement traduite par « deux chaussures de fer » et « deux fers de cheval ». On conviendra que ces translations ne sont guère satisfaisantes. Je préfère corriger نعلين en نصلين, dont le sens me paraît mieux cadrer avec le contexte ; une confusion graphique entre les deux termes est, au demeurant, parfaitement possible.

(2) *Coran*, LI, 42.

comme une mer en furie, assècheront ses eaux, arracheront son ciel, pilleront ses richesses, tant nouvellement qu'anciennement acquises, dévasteront ses terres et son pays. Il se blâmera alors et le blâme ne lui servira à rien. Il se soumettra et la soumission ne lui sera d'aucun secours. » Votre intérêt, poursuit en substance le Souverain, vous commande donc, dès à présent, de nous prêter obéissance.

A ce passage, d'une vigueur sans équivoque, succèdent, dans mon ouvrage, une quinzaine de lignes rangées sous la rubrique *Faṣl 'āḫar minhu*, « Autre fragment [du même message] ». Le ton en est plus courtois. On y peut voir, sous la pompe des termes et l'éclat bizarre des images, comme un développement — spirituel, au demeurant — de l'idée par laquelle s'achève le texte précédent. Vous avez signalé — est-il dit essentiellement en cet endroit — que votre ancêtre, Ibn Ḏī Yazan, fut le premier à croire en Mahomet, notre aïeul [1], alors, pourtant, que le Prophète, « encore voilé du rideau de l'inconnaissable », n'avait point commencé sa Prédication. Or, s'il vous plaît de convenir « qu'il est juste pour les fils de suivre les traces de leurs pères », sans doute, jugerez-vous naturel d'admettre mon autorité. Je vous invite donc à entendre raison. Dieu même l'ordonne. Reconnaissez ma loi : vous en aurez grand avantage en ce bas monde comme dans l'autre...

***

L'exemple, pourtant édifiant, du héros yéménite, non plus que les menaces, n'émurent le Roi de Gao. Rien, au reste, que la force ne pouvait

(1) On comprend que le souvenir de Saif Ibn Ḏī Yazan et de ses hauts faits ait tourmenté l'orgueil de l'Askya. Saif, de la famille royale des Ḥimyarites, était un guerrier de légende. En 570 apr. J.-C. il avait, grâce à l'aide de Chosroès Anosharwan, chassé les Abyssins de l'Arabie méridionale où ils exerçaient la souveraineté, puis il était devenu Roi du Yémen sous le protectorat des Perses. Qu'Isḥāq fut de son sang, voilà, certes, prétention surprenante. A la réflexion, cependant, elle ne paraît point absolument dénuée de vraisemblance. L'auteur de la *Nuzha*, en effet, déclare, citant l'Imâm at-Takrūrī, que « la famille des Sokya tire son origine des Ṣanhāja » (tr., p. 257). Or, il est bien connu que les indigènes de cette tribu assurent être de souche ḥimyarite (cf. IBN ḪALDŪN, *Hist. des Berbères*, tr. de Slane, t. I, p. 291, t. II, p. 2). L'autre propos de l'Askya, à savoir que Saif fut le premier des Musulmans, est historiquement insoutenable ; mais il s'accorde avec les traditions populaires, telles qu'en particulier les reflète la *Sīra Saif Ibn Dhī Yazan*, roman fameux dont la forme se fixa peut-être au XVe siècle. « Dans la *Sīrat Saif*, écrit R. PARET (« Encycl. de l'Islam », art. *Saif Ibn Dhī Yazan*), le combat des Arabes musulmans contre les Abyssins et les nègres païens joue un grand rôle. Mais comme on supposait connu que le héros de cette lutte, Saif b. Dhī Yazan, vivait à l'époque préislamique, il devait être représenté comme un précurseur guerrier de Muḥammed et comme un sectateur de l'Islam. La possibilité généralement reconnue de jeter un regard sur l'avenir grâce à des oracles magiques, des rêves et semblables moyens, et aussi grâce aux instructions données par de pieux Cheikhs écartait la difficulté ; Saif, comme auparavant son père Dhī Yazan, est convaincu dès avant l'apparition de Muḥammed de la vérité de la loi islamique et gagné à la nouvelle religion ».

briser sa volonté de résistance. Le 13 mars 1591, près de Tondibi, sur le Niger, la stérile correspondance trouvait son retentissant épilogue : l'armée marocaine, que Wuld Kirinfil avait accompagnée au travers des sables, y culbutait en une courte bataille les troupes misérables de l'Askya. Un grand empire venait de s'effondrer : l'histoire du Soudan entrait dans une phase nouvelle.

Georges PIANEL.

LETTRES DE MAULĀY AḤMAD AL-MANṢŪR A ISḤĀQ II, ROI DE GAO

ومن انشائه ايضا [اي ابي فارس عبد العزيز الفشتالي]
رحمه الله ما كتب به لسكية قبل اخذه واستئصاله

الى كبير كاغوا واميرها، ومالك زمام امورها وتدبيرها، والمرجوع اليه عند خاصتها وجمهورها، الامير الاجل، الاثيل الاحفل، الامير سكيه وصل الله كرامته، وجعل التقى سمته وعلامته، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، اما بعد حمد الله مسهل المرام، وميسر اسباب الكمال والتمام، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد شفيع الانام، المبعوث بالحنيفية السمحاء الى الخاص والعام، والرضى عن اله الايمة الاعلام، وخلفاء الاسلام، وعن اصحابه الدابين عن كلمته بالسنان والحسام، ومواصلة الدعاء لهذا الجناب الكريم بالعز السامي المقام، والنصر المنشور الرايات والاعلام، فانا كتبناه اليكم من حضرة فاس المحروسة بالله وعناية الله وارفة الظلال، ونواسم النصر والاقبال دائمة الهبوب بالبكر والاصال، لله المنة هذا وموجبه اليكم سدد الله طريقكم، وجعل التقى رفيقكم، اعلامكم ان معدن الملح بتغازى التي من ايالتنا وفي محكم امامتنا هو كمالا يكاد يخفاكم من جملة المعادن التي يختص بيت مال المسلمين بخراجها المستفاد، وللامام فيها النظر والاجتهاد، وبحسب هذا فانا رأينا ان شاء الله من الرأى السديد، والنظر المبارك الرشيد، ان نضع عليه خراجا يعود ان شاء الله بمزيد النفع على المسلمين، وبالضر على اعداء الله المشركين، وهو ان افرضنا مثقالا على كل جمل من سائر الابل التي ترده، وتومه من سائر الجهات وتقصده، وقصدنا بما يحصل من ذلك صرفه ان شاء الله في سبيل الغزو والجهاد، وفي ارزاق ما لنظرنا العلي من العساكر والاجناد، التي جعلناها لنكاية عدو الدين بالمرصاد، واعتدناها للذب عن كلمة الاسلام، وحياطة البلاد والعباد، وهي جنود الله التي لولا ما حجزت بينكم وبين طواغيت الشرك سيوفها القاصمة، وضربت في وجه الكفر دونكم باسوارها العاصمة (1)، وخضدت من شوكة الشرك باستئصال حماته وانصاره، ومنازلته على الدوام في عقر داره، لفاض عليكم طوفانه الهائل، وسال على ارضكم منه شؤبوب هاطل، وكفحت عنكم عنان الكفر حتى نمتم في كفالتها امنين، وفي حياطتها وادعين مطمئنين، وانفذنا اليكم هذا الخطاب الكريم لتعلموا ما وقاكم الله بسيوفنا التي اقرتكم في هدو وسكون، في جنات وعيون (2)، وتقابلوا ما رايناه

(1) Comp. *Coran*, LVII, 13 : فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ

(2) *Coran*, XXVI, 57, 134, 147; LI, 15...

من النظر الكريم بالاسعاف والاسعاد، جريا على مقتضى اشارتنا العلية في اصلاح البلاد والعباد، وان لا تسعوا فيما يبطل هذه الفريضة العائدة بالنفع على الاسلام، وتوييد حزب الله على مواصلة قتال عبدة الاصنام، ثم اعلم ان اخاكم الذي قد نزل بنا واستجار بحرمنا الكريم النبوي، وأم الى هذا الجناب العلى العلوي، قد وصل الى حضرتنا المراكشيه، واناخ منها على ابوابنا الشريفه، وعتباتنا السامية المنيفه، وكتب لمقامنا العلي من هنا لك لاول وصوله، ومناخه ونزوله، وها كتابه يصلكم طي هذا المكتوب الكريم لتتأمله، وتقف على ما قصده من جانبنا العلي وأمله، وها نحن امهلناه في الجواب، وعاملناه بما نعامل به كل من يرد على مقامنا العلي من القبول والبر والترحاب، حتى نرى ان شاء الله ما يبدو منكم، ويصل في امره عنكم، وبهذا وجب الكتب اليكم والله يرشدكم بمنه والسلام

فصل اخر من انشائه ايضا رحمه الله
كتب به لسكية ايضا لم اعثر منه الا على هذا المسطر

هذا وان نبينا عليه السلام لما ابتعثه الله تعالى بهذه الحنيفية السمحاء، وارسله بالحق الى الخاصة والدهماء، كان من الشرائع التي سنها صلى الله عليه وسلم وفرضها الاعذار بالكتب من قبل الكتائب، والترغيب من قبل الترهيب باصطكاك الركائب، قال تعالى فيما انزل على نبينا عليه السلام فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى (1)، وقال عليه السلام يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا، ونحن بحمد الله في هذا وغيره للسنة متبعون وبكتاب الله عاملون، لا نوقع قبل وعيد، ولا نزمع الا بعد اعذار نبدئ فيه ونعيد، فمن وفقه الله لسبيل الرشاد، وجنح الى التي هي احسن في الحال والمعاد، يتفيأ من امان الله ورعايته ظلا ظليلا، ومددنا عليه وعلى بلاده جناحا مستطيلا، لا يروعه رائع، ولا تشير الى جهته الوقائع، ولا تثير الغبار في وجهه الطلائع، ومن اضله الله تعالى ودام على الاستعصاء امره، والتهب بوقود الغواية جمره، جهزنا نحوه من جنود الله تعالى كتائب كالليل البهيم، ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم (2)، تزأر زئير الضراغم، وتزخر كالبحر المتلاطم، تنتسف ماءه، وتكشف سماءه، وتغنم طارفه وتلاده، وتخرب أرضه وبلاده، فيلوم نفسه حين لا يغني الملام، ويستسلم ولا ينفعه الاستسلام، وبحسب هذا فانا ندعوكم الى ما فيه ان شاء الله الخير العاجل والاجل، والنجاح الذي هو بحول الله بعز الدارين شامل، وهي طاعة الله ورسوله والجري على نهج الهدى وسبيله، ثم مداينة الله تعالى بمفروض طاعتنا، والدخول فيما دخلت فيه جماعة المسلمين من مبايعتنا، والائتمام بشريف امامتنا

(1) *Coran*, XX, 46.
(2) *Coran*, LI, 42.

فصل اخر منه

واذا تقرر لديكم ان من البر اقتفاء الابناء اثر الاباء، والجري في المآثر الجميلة على جادتهم البيضاء، واخبرتم ان جدكم ابن ذي يزن اول من امن بجدنا المصطفى صلى الله عليه وسلم وصدق، وبشر جده شيبة الحمد بما من امره قد تحقق، واتحفه لذلك باجل التحف، وخصه من بين عشيرته بمزية الفضل والشرف، هذا والرسول صلى الله عليه وسلم لم يتفتق عن جوهره المكنون صدف الوجود، ولا اعتمت بانوار رسالته الساطعة الاغوار والنجود، بل امن به وهو عليه الصلاة والسلام حينئذ بستر الغيب محجوبا، وصدق بنبوته وامرها لم يكن الا في الكتب المنزلة مسطورا وفي اللوح مكتوبا، فاحرى ان تومنوا انتم باتباع شرائعه صلى الله عليه وسلم التي هي بعد البعثة اوضح من شمس الظهيرة واضوى من الكواكب المستنيرة، وامره صلى الله عليه وسلم قد لاح للعيان كالفلق، وطلع طلوع البدر في الغسق، وتائموا بهذه الامامة المقدسة التي عمت انوارها مشارق الارض ومغاربها، وجابت جيوب البسيطة ومناكبها، وتمتثلوا اوامره الشريفة فيما افترض الله لهذه الخلافة النبوية من السمع والطاعة، والانخراط بمبايعتها في سلك الجماعة، وتساجلوا جدكم في هذا المضمار، وتقتفوا اثره في الارتقاء الى ذروة هذا المنار، والاستضاءة بهذه الانوار، وتحرزوا ببركتها خير الدارين في الايراد والاصدار، وتنتظموا في سمط حزب الله الملحوظ بعين العناية والاعتبار،

هذا ما وجد من هذه المكاتبة بمبيضة بخط منشيئها الوزير المذكور رحمه الله تعالى بمنه ويمنه

LES ORIGINES DU DÉVELOPPEMENT DE CASABLANCA AU XIXᵉ SIÈCLE

Un des caractères les plus remarquables du Maroc moderne, et qui souligne avec le plus d'ampleur son évolution, est sans conteste l'extraordinaire essor de ses villes. Leur appel, entendu jusqu'aux confins du pays semble le faire basculer vers sa frange atlantique. De ce grand mouvement économique et humain se gonflèrent d'anciennes petites cités ou naquirent, de rien, de nouvelles villes.

Ce phénomène d'urbanisation qui recèle en lui tant d'imprévisible et une telle force d'avenir paraît lié aux transformations économiques introduites depuis le Protectorat, et, tout récent, surimposer à la masse rurale des villes nouvelles, sans racine dans le passé marocain. Et, de fait, la population totale des huit ports ouverts au commerce n'atteignait pas, en 1905, 250.000 habitants : elle dépasse maintenant le million (1).

L'origine de ce mouvement et l'émigration rurale qu'il suppose ne laissent point, cependant, d'être plus lointaines. On en peut déceler les premiers symptômes dès le milieu du XIXᵉ siècle et en suivre jusqu'aux années 1900 les lentes étapes, qui au rythme même de la main mise européenne sur leur commerce entraînent vers les villes une population chaque année plus nombreuse. Sans forcer les mots on peut parler, dès les premières années du siècle, d'un début de concentration urbaine.

Parallèlement à ce mouvement s'ébauchait une nouvelle hiérarchie des cités. Le mot ville recouvrait, dans l'ancien Maroc, des réalités fort différentes (2). La distinction y était nette entre les villes hadrya, ou urbaines,

(1) *Naissance du prolétariat marocain*. Enquête collective. Paris, s. d. (1951).
(2) E. DOUTTÉ, *Les marocains et la société marocaine in* « Revue générale des sciences », 1903.

au sens du mot urbanité, et les villes campagnardes. Les premières, Fès, Rabat, Tétouan étaient les seules qui fussent considérées comme de véritables cités bourgeoises et dans lesquelles un lettré pût consentir à habiter. Villes de vieilles traditions, foyers intellectuels et religieux parmi lesquels brillait, d'un éclat incomparable, Fès, fière de ses palais, de son université, de son histoire. Cet orgueil fassi trouvait sa justification dans le rôle que jouait son élite dans la vie administrative et économique et dans le respect dont les habitants de la ville sainte étaient l'objet à travers tout le pays. Les habitants de Meknès et de Marrakech, s'ils étaient considérés par la bourgeoisie des villes hadrya comme des rustauds, des campagnards plus ou moins bien dégrossis, se glorifiaient de la qualité « makhzania » de leur cité. Elles avaient, en effet, toutes deux, comme Fès et Rabat, le privilège de voir le sultan résider en leurs murs.

Hadrya ou makhzania, ce sont là vieilles cités, chargées d'histoire dynastique et parées des fastes des palais et de la cour. Villes traditionnelles dont le sentiment de mépris à l'égard des bourgades de la côte va, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, se teinter d'envie, comme devant de riches parvenues.

Les cités nouvelles, sans tradition musulmane et sans vieille bourgeoisie, lentement se gonflent d'une vie économique apportée par les échanges croissants avec l'Europe. Sans préjugés, elles ne connaissent point les scrupules et leur énergie plébéienne s'accommode du rythme nouveau des affaires.

Mogador, petite ville du XVIIIe siècle, voit sa population passer d'une dizaine de milliers d'habitants dans l'année 1850 à plus de 20.000 en 1900. Mazagan, simple bourgade d'un millier d'habitants en 1860, en compte douze fois plus à la fin du siècle. Tanger quintuple en 50 ans ainsi que Larache. Casablanca enfin s'élève de quelques centaines d'habitants à 25.000. La population des huit ports ouverts au commerce passe ainsi de 65.000 habitants environ en 1850 à quelque 210.000 en 1900. Et ceci à une époque où tous les observateurs s'accordent à dire que la population globale du pays a diminué ou, à tout le moins, ne s'est pas accrue. L'exemple de Casablanca permet le mieux de suivre les étapes de ce mouvement d'urbanisation et d'en étudier les causes. C'est celui, aussi, qui offre le plus d'intérêt. A la fois parce que le mouvement y prit le plus d'ampleur et parce que la ville, développée en quelques décades jusqu'au gigantisme, trouve dans

l'apport modeste du XIXe siècle les linéaments de son peuplement ultérieur.

Les données numériques manquent de continuité et de précision pour suivre de façon rigoureuse l'évolution démographique de la ville. Telles qu'elles nous ont été transmises, elles ne sont pas dénuées de toute valeur. Émanant le plus souvent des agents consulaires, négociants depuis longtemps dans le pays et bien introduits dans le milieu marocain, et des vice-consuls, dont les loisirs permettaient les travaux d'enquêtes et les études (1), elles sont fréquemment recoupées par les indications fournies à l'occasion des épidémies par les médecins et les agents sanitaires. Elles s'appuient en outre d'une part sur des renseignements topographiques et d'autre part sur les appréciations des voyageurs ou des commerçants. Ces renseignements, le plus souvent concordants, finissent par fournir une approximation suffisante pour permettre d'indiquer le sens d'une évolution générale qui seule compte.

De cette évolution, dont nous nous proposons de souligner dans un travail plus étendu les étapes et le détail nous voulons seulement ici rechercher les principales causes et noter l'ampleur.



Après la destruction d'Anfa par les Portugais à la fin du XVe siècle ce n'est qu'au XVIIIe siècle, grâce au sultan Sidi Mohamed que la cité renaquit sous le nom de Dar el Beida qu'elle devait à la maison du caïd, vaste bâtisse carrée, blanchie à la chaux, dont la masse dominait les noualas en roseaux occupées par quelques familles de pêcheurs, et qui servait d'amer aux navigateurs.

La permission accordée aux Européens d'y commercer, quelques constructions ordonnées par le Makhzen en firent assez rapidement le rendez-vous de négociants espagnols venus, de Cadix ou de Barcelone, y chercher des produits agricoles.

En 1782, une maison de Cadix, la compagnie de « los Cinco Gremios Mayores », en 1789 une entreprise de Madrid, y obtinrent des privilèges, y installèrent des magasins à grains et, à la fin du siècle, le trafic s'élevait

(1) Les travaux de Beaumier, de Gilbert, de Cotte, etc...

à près de quatre millions de francs sans que toutefois la ville ait pris beaucoup d'extension. Un traité, en 1799, venant accroître les avantages commerciaux de l'Espagne semblait toutefois lui ouvrir une large carrière (1).

Mais une révolte du caïd de la Chaouïa interrompit brusquement son essor. Le sultan décida de punir les habitants qui avaient soutenu l'insurgé en transférant à Rabat le commerce. Le port de Dar el Beida fut interdit (2).

L'histoire moderne de la ville ne commence qu'en 1830 lorsque le sultan Moulay Abder Rahman la rouvrit au négoce. 1830 c'est l'année du débarquement en Algérie ; c'est l'année aussi de l'arrivée au pouvoir en France de la bourgeoisie d'affaires ; c'est aussi l'ouverture du chemin de fer Manchester-Liverpool. Symboliques rapprochements. La ville naît au moment où triomphent ces grandes forces qui s'imposeront à elles, infléchiront décisivement son destin : la révolution technicienne, la bourgeoisie capitaliste, l'expansion européenne.

De ceci Moulay Abder Rahmann n'a, ne peut avoir aucune prescience lorsqu'il ordonne de bâtir les magasins de la douane, concède des terrains aux négociants, promet de faire exécuter des travaux dans la rade au fond de laquelle s'élèvent les quelques huttes et les rares maisons en pierre de Dar el Beida (3).

Les échanges cependant ne se développent que très lentement. La ville ne compte pas, en 1830, 600 habitants, et dans son célèbre ouvrage de 1834, Graberg de Hemsoe ne la cite pas dans sa liste des 20 principales cités de l'Empire (4). Les voyageurs en parlent comme d'un simple village (5).

Jusqu'aux années 1850 elle restera une petite bourgade de quelques nouallas, aux rares maisons perdues dans la trop vaste enceinte de murs délabrés. Son commerce ne s'élève qu'insensiblement et ne dépasse guère, annuellement, 1 million de francs (6).

C'est de l'extérieur, du commerce européen, que lui viendra l'impulsion décisive. Trois événements, à peu près contemporains, vont être à l'origine de la fortune de la ville et vont, dès l'abord, lui imprimer son caractère

(1) GOULVEN, *Casablanca*, *in* « Maroc Catholique », août 1924.
(2) Archives du Protectorat, registre 77 *passim*.
(3) Th. FISCHER, *Revue in Atlas Vonland von Marokko*, p. 49.
(4) GRABERG DE HEMSOE, *Specchio geografico e statistico del 'Impero di Marocco*, Genoa, 1834.
(5) *Itinéraire de Tlemcen à Timbectou* par ABD ALLAH BEN CASSEM de Tlemcen, *in* « Bulletin de l'Algérie et des colonies », avril 1856, p. 196.
(6) « Annales du Commerce extérieur » *passim*.

distinctif : d'être aux marges du Maroc traditionnel le témoignage de l'activité mercantile de l'Europe.

Ces facteurs décisifs, dont l'influence ne peut être séparée et qui agiront de concert, sont l'installation d'un marché important des laines, l'exportation des céréales, l'inauguration de services de navigation à vapeur à peu près réguliers.



Le développement de l'industrie textile dans les grands pays industriels, avec la généralisation des métiers mécaniques, provoquait un grand renchérissement des laines. La diminution du cheptel ovin dans tous les pays européens renforçait une pénurie que l'essor de l'élevage dans les régions de l'hémisphère sud ne permettait pas encore d'atténuer (1). Le prix de la laine, sur le marché de Londres, en passe de devenir le grand marché mondial des produits lainiers, n'avait guère cessé de hausser et entre janvier 1851 et janvier 1853 augmentait de 22 à 25 % suivant les qualités (2).

La compétition pour les achats de textile devint fort vive entre fabricants anglais et français. Les manufacturiers provençaux s'étaient longtemps fournis au Maroc d'une partie des laines qui leur servaient à fabriquer « les draps du Levant ».

Au milieu du XVIIIe siècle les quantités importées ainsi par l'intermédiaire de Marseille atteignaient 10 à 12.000 quintaux (3). La diminution du troupeau caussenard et l'aggravation de la concurrence sur le marché espagnol les encouragèrent à renouer avec cette tradition. L'initiative semble être venue d'un commerçant de Tanger en relation d'affaires avec Marseille, J.-B. Rey qui, en juillet 1839, engageait Pierre Ferrieu, né à Clermond l'Hérault, un des principaux centres lainiers de l'arrondissement de Lodève, pour effectuer au Maroc des achats de laine (4). Longtemps ce fut un des rares, sinon, certaines années, le seul Européen de Casablanca (5) où, d'ailleurs, il ne demeurait pas toute l'année, une partie de ses affaires se traitant à Mazagan (6).

(1) REYBAUD, *La laine*, Paris, 1867.
(2) CLAPHAM, *An economic history of modern Britain*, t. II, p. 6.
(3) JULLIANY, *Essai sur le commerce de Marseille*, 1842, t. II, p. 327.
(4) A. P. R. A 21^{2} contrat d'engagement de P. Ferrieu.
(5) A. P. R. A 12^{1} lettre du 28/4/1843.
(6) A. P. R. A 12^{1} lettre du 22/4/1845.

Les résultats encourageants de cette tentative d'achat direct, la hausse continue du prix des laines en Europe et leur bon marché au Maroc, malgré des droits de sortie élevés (60 % de la valeur du produit) (1) allaient inciter deux puissantes firmes à envoyer des agents sur la côte occidentale du Maroc.

La maison du baron Seillière de Paris y déléguait en 1847 un de ses employés, Roquairol, qui venait à Casablanca pour y « établir sur de larges bases les relations commerciales avec le Maroc » (2). A partir de 1852 les principaux manufacturiers de Lodève se groupèrent en une association d'achat, la Compagnie française de Lodève, pour essayer de se libérer du marché anglais, et installèrent des comptoirs dans les villes de la côte, à Rabat, Mazagan. A Casablanca elle était représentée par Menard et Faulquier qui étaient apparentés à une des plus vieilles familles de fabricants de drap de l'Hérault. La quasi totalité des français installés dans les années suivantes à Casablanca seront originaires de Lodève : outre les Ferrieu et Menard déjà nommés, citons les Hortus, Christol etc...

Ces deux firmes allaient avoir en fait, pendant des années, le quasi monopole de l'exportation des laines marocaines dont elles faisaient venir de 30 à 35 chargements par an (une trentaine de milliers de quintaux). Les laines du Gharb qui s'embarquaient à Rabat et à Larache étaient toujours plus chères, à cause de la proximité des villes manufacturières de Fès et Tetouan, et de l'exportation par la frontière algérienne, que les laines de Chaouïa ou de Doukkala qui manquaient de débouchés proches (3). Malgré ce prix inférieur les laines de Chaouïa étaient de meilleure qualité, plus fines et particulièrement propres à la fabrication des draps de troupes pour laquelle la maison Seillière avait un contrat avec le ministère de la guerre (4).

Aussi Casablanca devint-il très rapidement le principal établissement des acheteurs français qui y trouvaient en outre l'avantage d'être à égale distance des marchés secondaires de Rabat et de Mazagan où ils pouvaient aisément se transporter à la saison de la tonte, sinon déléguer quelques parents et hommes de confiance. Ils y élevèrent leurs entrepôts, premiers grands magasins en pierre de la ville. Dès 1847-50 il n'est guère d'années où

(1) A. P. R. A 12¹ lettre du 3/5/1847.
(2) A. P. R. AA 72 lettre du 30/7/1853.
(3) A. P. R. A 13⁴ lettre de Rabat du 16/5/1858.
(4) Lettre du consul de Belgique Daluin du 31/12/1954.

ils ne réclament l'appui du chargé d'affaires de France à Tanger pour obtenir du sultan l'autorisation de construire (1). En 1853, quatre maisons de commerce françaises se livrent au commerce des laines et deux d'entre elles ont un chiffre d'affaires qui dépasse 850.000 francs (or) par an (2) cependant que deux firmes anglaises exportent sur Gibraltar et sur Londres. L'exportation annuelle des laines dépasse 30.000 quintaux (3) et leur prix s'élève régulièrement devant la demande européenne chaque année plus forte (sauf en 1854 où l'inquiétude politique née des affaires d'Orient ralentit les opérations). Le quintal passe sur le marché de Casablanca d'une moyenne de 4 à 5 ducats dans les années 1840 (soit 10 à 12 francs 50) à 14 et 15 ducats dans les années 1850 (35 à 37 fr. 50) et à 20 et 22 ducats en 1860-61 (50 à 55 fr.) (4).

Ce mouvement d'affaires incite dès 1852 les négociants indigènes de Rabat à quitter cette ville pour « transporter leurs centres d'opération à Mazagan et surtout à Casablanca » (5). L'exportation des laines à destination de Marseille mais aussi de Rouen et de Dunkerque, de Londres voire même d'Anvers fait doubler le commerce de Casablanca qui, à partir de 1850 dépasse deux millions de francs par an (6).

Quelques années plus tard la « famine du coton » provoquée par la guerre de Sécession suscitera de nouvelles tentatives européennes qui, d'ailleurs, porteront surtout sur la région de Mazagan. La Chaouïa vit pourtant, aussi, les Anglais s'efforcer d'acclimater la culture qui, un temps, prit une certaine extension notamment dans les Ziaidas. Bien que ces essais eussent été suffisamment encourageants pour amener la création d'une petite entreprise d'égrenage, ils furent rapidement abandonnés devant le mauvais vouloir du makhzen et le retour à des conditions normales du marché. Ils ne jouèrent qu'un rôle négligeable dans le développement de Casablanca (7).

Beaucoup plus importante fut l'action du commerce de grains qui donna au mouvement d'essor amorcé par l'exportation des laines une impulsion nouvelle.

(1) A. P. R. A 12[1] *passim* notamment lettre du 7/12/1848.
(2) A. P. R. AA 13 10/1953.
(3) Lettre du consul de Belgique Daluin 1857.
(4) A. P. R. A 12 *passim* et rapports de Daluin, Cadix, 31/12/1854.
(5) A. P. R. AA. 71 lettre du 15/9/1852.
(6) « Annales du commerce extérieur ».
(7) J. L. MIÈGE, *La culture du coton au Maroc au XIX° siècle*, « Bul. Ens. publ. », 1952, 3° trim., p. 7 sq.

***

Une série de mauvaises récoltes en Europe avait fait augmenter continuellement le prix des céréales de 1848 à 1853. En 1853 surtout la moisson avait été, notamment en France et en Angleterre, largement déficitaire. Le prix du blé doublait presque sur le marché de Londres (de 45 shillings à 70) (1).

L'année suivante le ravitaillement en grains de l'armée d'Orient pose de graves problèmes au ministère de la guerre, la fermeture du marché russe accroissant la pénurie. Après de longues négociations avec le makhzen, et non sans s'être heurté d'abord à un refus catégorique, le gouvernement français obtint l'autorisation d'importer des blés marocains (2). La maison Pastré fixée à Marseille, une des plus fortes maisons de France dans le commerce des céréales, obtint la concession du marché et envoya sur la côte marocaine des agents, notamment à Casablanca considéré comme devant fournir les plus gros tonnages (3). La Chaouïa, en effet, offrait de grandes disponibilités grâce à une magnifique récolte de céréales, une des plus belles que l'on ait vues depuis longtemps (4). Les cours atteints par les céréales à Marseille, 32 fr. l'hectolitre en septembre 1855, rendaient l'opération avantageuse : le prix du blé exporté ayant été fixé par le sultan à 23 fr. l'hectolitre et le droit de sortie à 1 fr. 50. Mais ce qu'il importe de souligner ici c'est la prospérité qu'en retira la région de Casablanca où le blé se vendait habituellement de 5 à 6 francs l'hectolitre, voire moins (5).

Certes la plus grande partie du bénéfice revint au makhzen ; mais l'ensemble du négoce casablancais y trouva un large profit (6), et le prix du blé sur le marché s'éleva assez rapidement à 9 fr. 50 et 10 fr. l'hectolitre. La quantité de blé exportée par la ville dépassa 250.000 fanègues. Un commerçant français écrivait en février 1856 : « Nous avons trente-deux navires en rade, six ou huit français, il y a en ce moment un mouvement comme jamais on n'en avait vu à Casablanca (7) ».

(1) Clapham, *op. cit.*, t. I, p. 26 sq.
(2) A. P. R. AA 72, janvier 1854 et 1855 notamment lettre des 20/9/1854, 16 et 29/10/1854, 14/11/1854 et 3/9/1855.
(3) A. P. R. A 12 *passim*. Les archives de la maison Pastré déposées à la Chambre de Commerce de Marseille ont disparu dans l'incendie de 1944.
(4) A. P. R. AA 72 28/7/1854.
(5) A. P. R. A 72 1/7/1854.
(6) « Annales du commerce extérieur ».
(7) A. P. R. A 12^2 lettre de Hortus du 10/2/1856.

Ce mouvement ne se bornera pas aux années 1855 et 1856. Malgré une législation douanière irrésolue qui faisait alterner arbitrairement autorisation et prohibition de sortie, l'exportation des grains formera désormais avec celle des laines l'essentiel des ventes de Casablanca. D'autant plus que les modifications apportées au régime douanier français entre 1853 et 1856 sous l'influence des milieux saints simoniens qui préparaient les mesures libérales de 1860, facilitaient considérablement, grâce à l'abaissement du droit d'entrée, l'importation des produits agricoles marocains (1). Des mesures semblables avaient déjà largement ouvert le marché anglais.

Ces opérations commerciales accrurent le nombre des négociants européens qui ajoutèrent au commerce de laines et des grains, l'importation des produits européens dont le monopole impérial d'achat fut aboli au début de 1854, et que les campagnards réclamaient en échange de leurs récoltes.

Ainsi entre les années 1848 et 1855 l'impulsion du commerce européen donnait aux échanges de Casablanca une importance qu'ils n'avaient jamais connus. Ils avaient environ triplé en valeur et dépassaient trois millions de francs or.

Aux cinq maisons de commerce installées dans la ville s'ajoutèrent deux maisons anglaises, une maison sarde et quelques négociants espagnols encore que les émigrants des Baléares allassent plutôt à Mazagan (2). Notons, en passant, que la prééminence de la colonie française restera longtemps très nette à Casablanca qui avait la réputation d'être « la plus française des villes de la côte ».

Ce petit groupe d'Européens se comptait presque par unités. Il n'en joua pas moins un grand rôle économique et par l'importance des maisons qu'il représentait et par l'impulsion qu'il donnait à un marché jusqu'alors presque entièrement réduit aux échanges intérieurs.

Le résultat immédiat de son installation fut de provoquer un mouvement de population vers la ville. L'arrivée de chaque négociant entraînait celle d'au moins une dizaine d'indigènes. D'abord parce qu'il n'en était point qui n'utilisât pour son usage personnel plusieurs domestiques : interprète, homme de garde, commissionnaire, femme de ménage. Contre le

(1) H. Sée, *Histoire économique de la France*, t. II, p. 280.

(2) Goulven, *L'établissement des premiers européens à Mazagan au cours du XIXe siècle*, « Revue des colonies françaises », t. VI, 1918.

service de ces dernières dans les familles européennes les autorités religieuses s'élevaient en vain ; leur défense se heurtait à la volonté des intéressées trop heureuses de ce surcroît de revenu. Car c'était cela qui attirait. Dans une économie aux moyens strictement mesurés la ville offrait des possibilités nouvelles. Le mouvement des affaires accroissait l'effectif des portefaix, des chameliers, des barcassiers et derrière eux le monde des petits commerçants, etc... Ce sont les environs de Casablanca qui fournissent ce premier apport. Dans la masse énorme des réclamations qui chaque année déferle sur les représentents européens à Tanger on retrouve toujours les mêmes indications d'origine : domestique des Mediouna, des Zenata, gardien des Mzab, des Doukkala voire du Tadla.

Quand les luttes des tribus troublent les environs, les négociants sont inquiets non seulement pour leurs intérêts engagés dans les campagnes mais parce qu'ils craignent que les parents des clans en présence installés dans la ville n'en viennent aux mains.

Cet élément purement campagnard et quantitativement assez faible ne pouvait guère modifier l'aspect de la ville. Des rapports, de 1851, montrent qu'elle avait conservé son caractère de bourg plus rural que citadin. Nous avons à cette date plusieurs descriptions qui toutes nous la montrent comme « un misérable village à moitié détruit, désert et sans ressources » (1) dans lequel « une centaine de familles végètent misérablement au milieu de décombres baignés de cloaques empestés (2) et où les nouallas, les cabanes et les tentes, au milieu des jardins dans une trop vaste enceinte qui tombe en ruine, l'emportent de beaucoup sur les quelques maisons de pierre. Rien n'annonce, prophétise à cette date N. Cotte que « la maison blanche soit destinée à devenir un grand centre de population » (3).

Au vrai le principal existait : un élément commercial important, laines et grains, dont le courant à destination de l'Europe se trouvait fermement établi par de solides comptoirs anglais et surtout français. Il ne manquait guère que deux choses : une plus forte fixité dans la législation commerciale et une plus grande régularité dans les services maritimes avec l'Europe.

Le traité anglo-marocain de décembre 1856 arraché au makhzen par l'obstination du représentant anglais John Drummond Hay, soutenu par

(1) A. P. R. A 13[1] lettre du 8/2/1854.
(2) N. COTTE, *Le Maroc contemporain*, p. 10.
(3) N. COTTE, *Le Maroc contemporain*, p. 11.

les réclamations du commerce de Manchester, allait fixer une tarification douanière jusque là arbitraire, enregistrer la promesse de suppression des derniers monopoles et ouvrir aussi une nouvelle ère dans les relations commerciales de l'Europe et du Maroc [1].

Mais l'élément décisif va être la création de lignes de navigation à vapeur. C'est elles qui vont mettre Casablanca hors de pair parmi les villes de la côte et transformer les caractères des établissements européens qui n'étaient point différents, encore, de ces comptoirs que l'Europe commerçante essaimait depuis des siècles sur les côtes : simples factoreries, entrepôt de produits d'exportation, sans grand rayonnement dans l'hinterland et liens réguliers avec les marchés européens.



Pour la navigation à voiles les différences entre les ports marocains n'étaient guère sensibles. Les ports à barre, comme Rabat, présentaient certes l'inconvénient de n'être pas toujours abordables mais largement compensé par la possibilité de trouver un refuge en rivière contre les sautes du vent qui, dans les rades foraines drossaient souvent les navires à la côte. Le faible tonnage des bricks et des goélettes leur permettait, à la marée, de franchir les bancs de l'estuaire. D'ailleurs l'attente ne préoccupait guère les voiliers, sans horaire fixe et qui dans leur voyage ne comptaient point par heure ou par jour mais par semaines voire par mois. Pour les steamers il en allait tout autrement. D'une part leur tonnage beaucoup plus considérable (en moyenne 350 à 400 tonneaux dans les années 1853-56 contre une centaine pour les voiliers) leur interdisait l'accès des rivières marocaines. D'autre part leur temps était infiniment plus précieux. Il leur fallait avant tout éviter les staries prolongées qui se traduisaient, pour chaque journée d'attente sous les feux par une perte de 1.000 francs-or [2].

Les premiers navires à vapeur apparaissent sur la côte marocaine dans les années 1852-1854. Auparavant leur venue n'avait été qu'épisodique : en 1849 l'arrivée d'un steamer semblait un « événement extraordinaire à

(1) Il sera complété par la convention hispano-marocaine de 1861. Sur les origines du traité, cf. BROOKS, *A memoir of Sir John Drummond Hay sometimes minister at the court of Morocco based on his journals and correspondance*, London 1896, in-8°, p. 315 et *passim*.

(2) A. P. R. AA 72 2/6/1856.

Casablanca où l'on en a vu jusqu'à présent si peu » (1). En 1853 la « Compagnie générale de navigation à hélice » de Marseille inaugurait un service entre ce port et la côte marocaine (2). A la même date la compagnie Cohen et Cie, de Marseille également, créait aussi une ligne de steamers entre la France et le Maroc (3). Certes les deux compagnies n'assuraient qu'un service irrégulier et se gardaient d'envoyer leurs vapeurs pendant l'hiver sur une côte réputée pour être le « tombeau des navires » (4). Assez vite d'ailleurs leur service fut interrompu, de l'été 1855 à la fin de 1856 à la fois à cause de la lourdeur des droits de ports exigés par le makhzen et des besoins en navires provoqués par la guerre de Crimée (5).

Mais en janvier 1857 les relations furent renouées. Une compagnie anglaise, la « North African Company », s'ajouta aux deux compagnies françaises, la « Cie Bazin et Léon Gay » et « la Cie des Bateaux transatlantique ». Si cette dernière se fit assez vite remarquer par les fantaisies de son exploitation, les deux autres assuraient un service régulier. A ces compagnies allaient bientôt s'ajouter celle qui rapidement deviendra la plus importante et dont le nom demeurera inséparable de l'action économique française au Maroc : la compagnie Paquet (6).

Pour la navigation à vapeur qui s'impose ainsi dans les relations entre l'Europe et le Maroc dans les années 1853-1860 le port de Casablanca offrait des avantages considérables.

D'assez bons fonds permettaient au navire de trouver un ancrage satisfaisant dans une rade qui n'était point pire que les autres de la côte marocaine. L'absence de barre surtout qui rendait les communications par barcasses presque toujours possibles était un atout majeur (7). Seules certaines houles du large battant la côte, creusant la mer près du rivage, lançant des lames contre les murs rendaient impossible la mise à terre. Mais les grands vents d'Ouest n'interdisaient le débarquement que de 10 à

(1) A. P. R. A 12¹ 30/10/1849.

(2) C. C. Marseille, Registre des délibérations, *passim*.

(3) H. GIRAUD, *Les origines et l'évolution de la navigation à vapeur à Marseille*, Marseille, 1929.

(4) C. C. Marseille, lettre de David et Léon Cohen à la C. C., 27/8/1855.

(5) SCHOLLER, *L'évolution séculaire des taux de frêt et d'assurance maritimes*, « Bulletin de l'Institut de Recherches économiques et sociales », Louvain, 1951.

(6) Sur les origines de la compagnie Paquet, cf. GIRAUD, *Exposition rétrospective de la navigation à vapeur à Marseille* 1815-1900 et J. J. THARAUD, *L'invitation au voyage*. Les archives de cette compagnie ont également été détruites en 1944.

(7) Archives du ministère de la Marine BB⁴, 2428 ff. 25 sq.

15 jours par an, entre novembre et janvier surtout, c'est-à-dire à la morte-saison des affaires. Rien de comparable au port de Rabat rendu inaccessible de 90 à 100 jours par an, quelquefois quarante jours de suite (1). Enfin Casablanca n'avait pas les fréquentes brumes, si dangereuses, de Mazagan. Aux avantages modestes mais réels de sa rade s'ajoutaient ceux de sa position. Au débouché de la Chaouïa la ville possède un arrière-pays d'une grande richesse ; située à égale distance des deux ports de Tanger et de Mogador, tous deux desservis par leur position excentrique et la moindre fertilité de leur hinterland elle est aussi à mi-chemin de Marrakech et Fès les deux capitales.

Au fur et à mesure que la navigation à vapeur l'emporte sur les voiliers, Casablanca hérite du trafic de Rabat pour laquelle les taux de frêt devaient tenir compte des aléas du débarquement et où les frais de mise à terre finissaient par être deux fois plus élevés. De cette véritable capture commerciale témoignent toutes les lettres du temps. Et ce n'est point impression subjective ou plaintes intéressées de commerçants. Les chiffres du trafic soulignent éloquemment la part croissante prise par Casablanca dans le commerce de sa voisine. Alors que le commerce total de celle-ci (importation et exportation) se maintient à peine, il double à Casablanca. La comparaison entre le marasme des affaires de l'une et le développement « vraiment prodigieux pour ce pays » (2) de l'autre devient habituelle.

Ce « rapt économique » ne fera que s'accentuer avec les années, au rythme de l'accroissement du tonnage des navires qui rendra plus sensible les inconvénients du port de Rabat. De plus en plus les articles d'importation y seront « apportés par terre et acheminés pour les grandes cités commerciales de Fès et de Mequenez » (3). Ce n'est point un fait temporaire que pourraient expliquer quelques causes occasionnelles comme l'extrême sévérité de la douane rbatie. En 1871 le vice-consul de France souligne que le commerce « tend de plus en plus à se concentrer dans cette dernière ville [Casablanca] où nos négociants les plus sérieux ont établi le siège de leurs affaires. Les laines autrefois vendues par les indigènes à Rabat et à Mazagan, ajoute-t-il, sont achetées aujourd'hui par les courtiers des marchands

(1) A. Dyé, *Les ports du Maroc*, *in* « Bulletin de la société de géographie commerciale de Paris », mars, mai et juin 1908, tiré à part in 8° Paris 1908.
(2) A. P. R. A 13¹ Rabat lettre du 14/3/1856.
(3) A. P. R. A 13 Rabat lettre du 13/12/1858.

de Casablanca qui les expédient directement... » (1). Et la compagnie Paquet ne prit plus de fret à destination de Rabat qu'en se réservant le droit de le débarquer à Casablanca.

Le fait est d'importance et signe d'une transformation dans le caractère du « port et ses fonctions ». Jusque là essentiellement exporteur des produits agricoles de la région, il tend à devenir un centre collecteur et redistributeur. Les établissements européens n'étaient à l'origine que de simples comptoirs, n'engageant guère de capitaux. Quelques avances aux indigènes étaient tout leur risque et leur investissement. Si les prospections du marché apparaissaient favorables, on achetait et l'on faisait appel à des voiliers qui venaient parfois chargés de produits européens, le plus souvent lestés de sable ou de sel de Cadix. Les affaires semblaient-elles se ralentir, on suspendait les achats. Les frais du comptoir, quasi nuls, se bornaient à l'entretien de quelques agents dans l'attente de perspectives plus favorables. L'entrepôt de Gibraltar servait au commerce d'importation (entièrement aux mains de maisons juives) assuré par des barques, felouques et goélettes.

Les services de navigation à vapeur transforment ces comptoirs qui s'insèrent dans le cadre d'organisations puissantes aux moyens financiers et techniques de plus en plus considérables. Désormais derrière les maisons de commerce il y a l'appareil compliqué et coûteux des compagnies maritimes. Leur service régulier doit s'assurer un aliment commercial régulier. Les chargements de laines ou de blé opérés au gré des fluctuations du marché, irréguliers, effectués par quelques maisons peu nombreuses étaient, certainement, le type parfait de la cargaison pour voilier (2), et non moins incontestablement, tout à fait insuffisants pour les steamers. Il ne peut être question pour eux de venir à vide. Les compagnies vont lier partie avec des entreprises industrielles européennes, raffinerie de sucre de Marseille ou manufacture de cotonnades de Manchester qui leur fourniront le frêt d'aller, désormais aussi important que le fret de retour (3). Les lignes de navigation se trouvent ainsi beaucoup

(1) A. P. R. rapport commercial de 1871.

(2) Il est d'ailleurs à noter, encore que d'autres causes aient joué : telles que les difficultés de ravitaillement en charbon dans les mers du sud, que c'est dans le transport des céréales et des laines que les voiliers se maintinrent le plus longtemps. Cf. COLIN, *La navigation commerciale au* XIXe *siècle*, Paris, 1901.

(3) J. L. MIÈGE, *Le commerce du sucre à Casablanca au* XIXe *siècle*, « Bulletin économique et social du Maroc », 1952.

plus créer un courant commercial que répondre aux exigences d'un marché organisé. Fait capital pour le développement de Casablanca.

Cette fonction nouvelle apparaît dans l'évolution des éléments de son commerce.

Jusqu'aux années 1857 son rôle de comptoir exportateur de produits agricoles avait donné aux ventes une prééminence considérable sur les achats ; elles étaient près de quatre fois plus importantes par an (400.000 fr. valeur moyenne des importations, 1.400.000 fr. valeur moyenne des exportations). Dans la période 1857-1862 où s'établissent solidement les lignes régulières, l'écart diminue, la balance se renversera même certaines années en faveur des importations.

La fonction d'entrepôt que peu à peu Casablanca enlève à Gibraltar vaut à la ville un nouvel apport de population qui, à partir des années 1860, modifie sensiblement son peuplement.



Le commerce des produits agricoles et les petits métiers dont la floraison accompagne toute création urbaine, avaient appelé vers la ville les ruraux voisins. Le commerce d'importation, le rôle extrarégional que commence à jouer le port incitent désormais les négociants de Rabat ou de Fès à y installer des comptoirs et à y déléguer des représentants. Le fait s'était produit plus tôt, nous l'avons noté, dès 1852. Mais il n'avait été qu'assez exceptionnel et motivé par un « commerce agricole », celui des laines. Ce n'est que lorsque des relations régulières eurent uni Casablanca à Londres et Marseille que les négociants « bourgeois » ne purent ignorer le nouveau centre d'affaires. « La plupart des commerçants indigènes de Rabat et quelques-uns de Fès, note Beaumier généralement si bien informé, ont dans ces derniers temps transporté leurs comptoirs à Casablanca qui tend à devenir de plus en plus une importante place de commerce... » [1].

Encore que ce mouvement et son époque apparaissent indiscutables, les documents d'archives ne permettent pas, pour le moment, d'en indiquer avec précision l'importance ou les dates précises. Seule l'enquête directe pourrait fournir ces renseignements. On voit apparaître, à l'occasion, les noms de Benzakour, de Kabbaj, ceux de Bendjelloul, d'un Benkirane « qui habite tantôt Fès, tantôt Casablanca... » etc...

(1) A. P. R. Registre Mogador 29/1/1868.

Avec ces nouveaux arrivants, même si, ce qui fut certainement le cas, ils n'étaient que peu nombreux l'aspect de la ville ne pouvait que se transformer. Et ceci d'autant plus que son importance économique accrue lui valut d'être dotée d'une administration autonome qui jusque là, lui avait fait défaut. Elle n'avait, en effet, pendant longtemps été qu'une annexe administrative de Rabat. Le cadre des fonctionnaires, même réduit, va lui apporter un peu de cet esprit makhzen si spécial qui distinguait les familles employées au service de l'État (1).

A la même époque le réseau consulaire s'étend à Casablanca où les principales puissances n'étaient représentées que par des agents consulaires négociants. C'est la Grande-Bretagne qui prit l'initiative de nommer, après la signature du traité de commerce anglo-marocain, un vice-consul de carrière, M. Wooldrige, qui prit possession de son poste en septembre 1857 (2). Au lendemain de la guerre de Tetouan, en 1861, et pour surveiller la perception de l'indemnité de guerre qui lui avait été accordée, l'Espagne installa aussi un vice-consulat. Enfin en 1865 l'agence consulaire française, tenue depuis de longues années par Ferrieu, fut, à son tour, érigée en vice-consulat rétribué et son premier titulaire Gilbert, prit possession de son poste le 14 janvier 1866 (3).

Négociants bourgeois de vieilles cités, fonctionnaires du makhzen, consuls européens, éléments divers mais éléments « urbains » encadrent désormais la population d'origine rurale. Promu au rang de véritable ville, Casablanca se transforme, perd son aspect de gros village. « Transformation merveilleuse », note Beaumier dès 1858, qui oppose aux quelques huttes entrevues peu d'années auparavant la « jolie petite ville marocaine aux murailles blanchies avec des rues entières nouvellement bâties des deux côtés *(sic)*. Non seulement, ajoute-t-il, les négociants français et indigènes ont fait construire pour leur usage de bonnes maisons et de vastes magasins, mais encore il n'est pas d'ouvrier, de batelier et de portefaix même qui ne soit aujourd'hui propriétaire de sa petite habitation de maçonnerie » (4). Cherchant l'explication de cette métamorphose il y voit, à la fois l'effet des achats de grains et des « quelques millions qu'a laissés »,

(1) R. Mauduit, *Le Maghzen marocain in* « Bulletin du comité de l'Afrique française. Renseignements coloniaux », 1903, n° 12, p. 293.
(2) A. P. R. A 12^2 12 octobre 1857.
(3) A. P. R. A 12^2.
(4) A. P. R. A 13^4 lettre du 2/2/1858.

à cette occasion, le commerce français et la conséquence de l'installation de gros négociants.

Ce caractère urbain va s'accentuant. Quelques années plus tard, le vice-consul de France notera : « Depuis une dizaine d'années Casablanca s'est complètement transformé... Les huttes qui couvraient son enceinte disparaissent tous les jours pour faire place à des maisons en pierre qui servent d'habitations et de dépôts à tous les produits... » (1). On pourrait multiplier de telles citations.

Numériquement, comment se traduit cette transformation ? Une estimation de 1866 fournit un chiffre total d'un peu moins de 8.000 habitants (6.000 musulmans, 1.800 israélites et 100 européens). Ce chiffre n'a rien que de très vraisemblable. Il émane du vice-consul de France bien à même de tenter une approximation et qui s'intéresse suffisamment à sa circonscription pour y consacrer plusieurs petites études géographiques (2). Ce chiffre est d'ailleurs recoupé par une estimation de 1867 qui donne un peu plus de 6.000 habitants dont 1.800 israélites, un peu plus de 4.000 musulmans et 200 européens (3). Le nombre des israélites est le même, la différence dans la population musulmane (mis à part les risques d'erreur) peut s'expliquer compte tenu d'une population flottante et d'un mouvement saisonnier qui faisait refluer vers la campagne une partie des habitants inemployés en ville pendant la morte-saison commerciale, très accentuée.

Quant au chiffre d'européens, l'énorme différence, du simple au double, n'est pas faite pour étonner : il en est fréquemment ainsi suivant que sont comptés ou non les protégés.

La population de la ville semble ainsi avoir été de 7 à 8.000 habitants en 1866-1868. Une troisième estimation confirme cette évaluation. Beaumier en 1868 estime que la prospérité de Casablanca lui a permis en « dix ans de plus que quintupler sa population ». Cela suppose de 1.500 à 1.600 habitants pour 1858 : chiffre le plus faible que l'on puisse envisager, compte tenu de l'augmentation de la population déjà soulignée à cette date par tous les observateurs, du chiffre de un millier fourni par le consul de Belgique

(1) A. P. R. Registre de Casablanca, rapport commercial de 1866.

(2) Gilbert, « Bulletin de la Société de Géographie de Paris », 1867, pp. 698-700. *Observations météorologiques faites à Casablanca*, 1868, pp. 403-405 ; pp. 88-99 id.

(3) A. P. R. A 12[2] lettre du 1/2/1867.

pour 1854 (1) et du nombre de 700 donné pour les années 1845. Cette dernière estimation est vraisemblable non seulement parce qu'elle émane d'un négociant depuis longtemps dans la ville mais encore parce qu'elle est suffisamment faible pour ne pas autoriser une grande marge d'erreurs.

On pourrait, en rappelant qu'en telle matière toute indication numérique n'a qu'une valeur approximative et relative, chiffrer de la façon suivante l'évolution de la population de Casablanca entre 1847 et 1867 :

1847	600 à 700
1854	1.000 à 1.200
1858	1.600 à 2.000
1866-67	7.000 à 8.000

Peu importent d'ailleurs les chiffres. L'accroissement remarquable de la population qui décuple en une quinzaine d'années apparaît incontestable et autorise à parler d'une véritable naissance urbaine entre 1850 et 1865. Deux grands faits permettent, nous l'avons vu, d'en rendre compte. L'installation, d'une part, de comptoirs d'exportation des laines et des grains, dans les années 1847-1855 qui provoquent avec l'arrivée des premiers européens un grand afflux de ruraux ; la création, d'autre part, de services réguliers de navigation à vapeur dans les années 1853-1863 qui entraîne la formation d'un marché d'importation et de redistribution où viennent s'installer courtiers rbatis, fassis et israélites.

Certes Casablanca reste encore une toute petite ville, au large dans ses murailles trop vastes à l'intérieur desquelles ni les jardins ni les terrains vagues n'ont disparu. Mais véritable ville déjà avec son organisation urbaine, sa population aux caractères composites, sa fonction qui dépasse le cadre de la campagne voisine.

A ces facteurs économiques de développement qui ont joué essentiellement en faveur de Casablanca, il faudrait ajouter d'autres causes, plus générales, d'urbanisation dont Casablanca profite au même titre que les autres villes de la côte. Nous ne les envisagerons que rapidement parce que leurs effets sont bien connus et qu'elles n'expliquent pas la position éminente prise par le port.

(1) DALUIN, *Compte rendu d'une nouvelle exploration commerciale au Maroc*, 1857.



La convention hispano-marocaine du 20 novembre 1861 étendit le droit de protection réglementé en détail par les articles 7, 8 et 47 (1). L'arrivée des négociants européens, chaque année plus nombreux, en accrut dans des proportions considérables le nombre des bénéficiaires. Tout a été dit des abus de cette protection et de la cascade d'immunités qui déferlait des négociants aux protégés et sous-protégés. L'aspect politique de la question — et ce fut l'une des plus irritantes entre les puissances et le makhzen — son aspect économique — la masse des protégés échappant en grande partie au fisc — ne nous intéressent point ici ; mais son importance dans le mouvement d'urbanisation ne peut être sous-estimé.

Bien assuré le principe de la protection et sa vigueur soulignée par quelques interventions fracassantes des puissances, la ville, avec le « tajer » européen, apparaît comme un refuge à tous ceux qui désirent échapper aux exactions des caïds. La sécurité qu'elle offrait valait bien que l'on consentît quelques sacrifices : l'abandon de quelques biens ou l'achat de la protection. Celle-ci ne s'étendait d'abord qu'aux ports et les censaux de la campagne pris entre l'obligation d'abandonner la protection ou de résider en ville optaient pour cette dernière solution (2). La convention du 19 août 1863, dite convention Béclard, qui semblait limiter le droit, l'étendait en fait par le jeu des associés agricoles. Ne pouvant être poursuivis sans que les consuls en fussent informés, ils étaient pratiquement soustraits à l'arbitraire de l'administration chérifienne.

La perspective d'obtenir dans les villes de la côte des protections ne pouvait qu'être particulièrement sensible à la population israélite assurée en outre d'y trouver facilement à s'employer grâce à ses facilités d'adaptation. Le dahir du sultan Sidi Mohamed concédé à la demande de Sir Moses Montefiore en février 1864 n'avait guère amélioré leur sort dans l'intérieur et n'était appliqué intégralement que dans les ports où pouvait être invoqué l'appui des consuls européens. « A mesure qu'on s'éloigne de la mer et que l'on pénètre au cœur de l'Empire, note un observateur, la position des israélites va en s'empirant. Tandis qu'ils jouissent d'une grande

(1) L. Martin, *Le régime de la protection au Maroc, in* « Archives Marocaines », vol. XV, fasc. 1.
(2) L. Martin, *op. cit.*, p. 12.

liberté dans les villes du littoral... ils sont encore fort opprimés dans certaines places de l'intérieur... » L'attrait économique qu'exerce déjà la ville se double ainsi de l'espoir d'une protection officielle ou officieuse. Et ce mobile n'est pas sans doute le moins important, que l'on décèle encore dans les raisons qui poussent les israélites des mellahs ruraux (1) comme les fellahs musulmans vers la ville où « tout le monde est caïd ».

L'accroissement de cette population israélite à Casablanca ne peut guère être apprécié que dans son mouvement général. Des estimations de 1856 parlent de trois à cinq cents juifs dans la ville. En 1866 nous l'avons vu, un rapport donne le chiffre de 1.800. La population israélite aurait ainsi triplé dans cette dizaine d'années. Le fait n'a rien de surprenant si l'on se rappelle « l'extrême sensibilité des populations juives à chaque petit changement dans l'activité économique » (2).

Ils venaient de Rabat (3), d'Azemmour qui perdait déjà de son ancienne importance économique (4) et où tout autant que l'absence d'européens la rigueur du caïd livrait les juifs à l'arbitraire de l'administration. Il en provenait certainement aussi de ces communautés israélites de Chaouïa que décrira quelques années plus tard Benitez (5). Un certain nombre (les Dray, les Assayag, Lizan etc...) venaient d'Algérie, sans qu'en fait on puisse déceler parmi ces juifs français ceux qui sont vraiment originaires d'Algérie et ceux qui, nés au Maroc, étaient allés se faire naturaliser » en Oranie d'où ils revenaient avec des passeports français. Les principaux comptoirs de Tanger déléguaient quelques-uns de leurs employés, formés par l'école de l'alliance, pour tenir une succursale : ainsi arrivèrent dans la ville des Benatar, Benzaquen, Toledano... (6).

Enfin très certainement, comme nous le verrons, un assez grand nombre devait venir du Sous dont l'activité commerciale se ralentissait et où tout laisse supposer que la dépopulation israélite était intense. Par l'intermédiaire de quels mellahs et par quelles étapes s'effectuait ce mouvement migratoire ? Il nous est impossible dans l'état actuel des recherches de

(1) Flamand, *Quelques renseignements statistiques sur la population israélite du sud marocain*, « Hespéris », 1950.
(2) Flamand, *op. cit.*, p. 392.
(3) Caillé, *La ville de Rabat*, p. 369.
(4) Godard, *op. cit.*, p. 40.
(5) Don Christobal Benitz, *Mi viage por el interior del Africa*, Tanger, 1899, p. 25. Le voyage de Benitz à travers la chaouia date du début de l'année 1880.
(6) « Bulletin de l'Alliance Israélite », *passim*.

l'indiquer. Là encore, seules les enquêtes sociologiques pourraient dans une certaine mesure pallier l'insuffisance des sources d'archives (1).

Cette diversité d'origine rendait le peuplement israélite de Casablanca aussi composite que l'était le peuplement musulman (2). En même temps que ce désir de protection et l'activité commerciale attiraient vers la ville, la famine y poussait aussi les populations du sud.



Lorsque la récolte fait défaut et que tous les aliments de secours ont été consommés, il ne reste plus qu'un espoir, atteindre la ville où l'on pourra recevoir quelques aumônes des autorités et des européens. Régulièrement, puissamment la sécheresse refoule ainsi des troupes affamées de ruraux chassés des provinces méridionales. Chaque année de disette voit se renouveler les mêmes scènes d'exode. Spectacle affligeant qu'un contemporain décrit en 1868 dans le style du temps : « Abandonnant leurs douars on les voit errer vers les villes pour chercher du travail ou mendier un peu de pain ; des malheureuses femmes à peine couvertes de haillons vont de porte en porte demandant l'aumône... beaucoup d'entre elles portent dans leurs bras un petit enfant qui cherche vainement dans le sein flétri de sa mère l'aliment nécessaire à sa frêle existence... (3) ».

Dans tout le Maroc, la famine de 1867-1868 fut une des plus rudes de la deuxième moitié du XIXe siècle, à peine dépassée, semble-t-il, par celle de 1878. Le blé renchérit rapidement et atteignit à Casablanca 36 francs l'hectolitre : son prix moyen, en année normale, ne dépassait pas 5 à 6 francs.

Toutes les villes de la côte furent assiégées par des foules de mendiants : plus de 3.000 se réfugièrent à Tanger, 4.000 à Tétouan, 6.000 à Mogador. Casablanca ne fut pas épargné, de longues théories de miséreux réclamaient des secours que s'efforçaient d'organiser les consuls.

La famine chassait les populations sur de très vastes distances et jusqu'aux provinces septentrionales de nouveaux groupes poussaient les

(1) De la Porte des Vaux, *Notes sur le peuplement juif du Sous*, « Bulletin économique et social », n° 54, 2e tr. 1952, p. 452.

(2) La présence de juifs émigrés au Brésil et revenus avec « les patentes de citoyens de cet état » semble attestée par l'existence d'un agent consulaire du Portugal chargé des intérêts brésiliens puis par la création d'un consulat du Brésil qui ne s'explique que par l'accroissement du nombre de ces américains. Cdr Schlumberger, rapport du 5/4/1892, Ministère de la Marine BB4 2458. La tradition locale porte aussi témoignage de l'arrivée de ces israélites (mais à quelle date ?...). Ils se seraient spécialisés dans la vente du café et se reconnaissaient à leur chapeau de paille et à leur parapluie.

(3) Rapport du consul de Belgique du 21/12/1868.

premiers partis. Tous les rapports le constatent. Lors de la famine de 1850 on signalait déjà que les gens du Tafilelt étaient venus jusqu'à Meknès et Fès dont les autorités s'inquiétaient de cette massive arrivée (1). En 1868 les gens du Sous remontèrent jusqu'à Safi, Mazagan et Casablanca. En 1878, le consul de France à Mogador notera de même qu'« un très grand nombre de familles de campagnards ont déjà émigré dans le Nord jusque vers Tanger et d'autres se sont dirigés du côté de l'Algérie » mais, ajoute-t-il, « beaucoup de ces familles sont restées dans les diverses villes et ports de l'Empire » (2).

L'ampleur du mouvement à la fois par le nombre d'habitants qu'il mettait en mouvement et la distance sur laquelle il les déplaçait était considérable. Les maigres défenses que les autorités essayaient de lui opposer étaient balayées et ne pouvaient empêcher des groupes nombreux de pénétrer dans les villes, de plus nombreux encore de camper aux abords.

Sans doute est-ce à ces mouvements migratoires lors des grandes disettes qui ravagèrent le sud en 1850, 1867-68, 1878 qu'est due l'arrivée de gens du Sous qui vinrent compléter le peuplement de Casablanca.

Certes, beaucoup mouraient de faim ou victimes des épidémies qui suivaient la disette et beaucoup aussi, l'alerte passée, regagnaient les provinces méridionales. Mais un certain nombre demeuraient dans la ville. On trouve mention de leur existence dans de nombreuses correspondances du temps qui soulignent l'accroissement du nombre de leurs noualla et « le soutien que se portent les Draoua ». Mais là encore si cet apport de gens du sud est indéniable, il apparaît impossible d'en chiffrer l'importance, d'en préciser les modalités.



A distance, le développement de Casablanca dans les années 1850 à 1870 nous semble infime. L'essor du Casablanca moderne nous masque ses modestes débuts. Aux yeux des contemporains ils étaient remarquables. La population avait à peu près décuplé en vingt ans, l'activité commerciale plaçait le port au deuxième ou troisième rang des « ports marocains », en passe de rattraper Tanger et Mogador. La bourgade rurale de

(1) A. P. R. A 12^1 lettre du 7/3/1850.
(2) A. P. R. registre Mogador lettre du 27/7/1878.

quelques centaines d'habitants était devenue cité d'une dizaine de milliers d'habitants. Leur origine était fort variée, comme les causes qui les avaient appelés dans la ville. A côté d'une petite colonie européenne où dominent les Français se coudoient les gens des Chaouïa, des Doukkala et des Mzab, des fellahs, des Juifs venus des cités voisines ou de l'intérieur, des gens du sud laissés dans la ville par le grand flot d'exode provoqué par les famines, quelques bourgeois de Rabat, de Salé ou de Fès. Linéaments de la population future de la ville dont les composantes n'ont pas changé, dont il n'est même pas certain que se soit entièrement modifié le rapport...

Le développement matériel de la ville n'arrivait pas à suivre l'essor de la population. S'il restait encore dans l'enceinte des murs des terrains vagues (et il en restera jusqu'à la fin du siècle) ils étaient de plus en plus rares. Une véritable crise de logement sévissait. Le vice-consul de France doit être en 1866 successivement hébergé par Ferrieu, puis par Serieys (1) avant de pouvoir après un an d'attente « dans une chambre humide » obtenir une maison à peine habitable qu'il accepte « en attendant que le gouvernement chérifien se décide à faire bâtir... une maison convenable (2) ». La hausse des loyers est continue, bien que la prospérité des années 1870 à 1875 soutenue par les hauts prix européens jusqu'à 1874 se soit manifestée par une nouvelle poussée de construction, notamment de magasins (3).

« La prospérité de Casablanca écrit le vice-consul de France en 1876 ne se traduit pas seulement par l'extension de ses importations et de ses exportations, elle ressort encore de l'augmentation considérable du chiffre de sa population, de l'activité soutenue apportée aux travaux de construction... l'on compte aujourd'hui à Casablanca, ajoute-t-il, près de trente vastes constructions terminées ou en voie de l'être que le maghzen a concédées aux négociants européens... » (4).

Un peu plus tard, en 1877, un autre rapport indique que « le caïd fait construire tant de maisons et de boutiques que beaucoup de rues ont été absorbées par les constructions ou ont même disparu... ».

Cet essor avait été prévu dès 1868 par Beaumier qui, voyant loin, n'hésitait pas à prévoir le déplacement du consulat de Mogador à Casablanca (5).

(1) A. P. R. A 12² lettre du 6/2/1866, 8/10/1866 et 14/12/1866.
(2) *Id.*, A 12² lettre du 1/3/1867.
(3) *Id.*, registre Casablanca, lettre du 29/3/1875.
(4) A. P. R. registre Casablanca lettre du 27/3/1876.
(5) A. P. R. registre Mogador lettre du 29/1/1868.

En 1873 lorsqu'il avait fallu, pour des raisons d'économie, réorganiser les postes consulaires français de la côte marocaine, on avait sacrifié Rabat : Casablanca fut choisi comme siège d'un vice-consulat unique (1). Si toutes les villes de la côte se développaient, le rythme de progression de Casablanca était en effet beaucoup plus rapide et « son progrès continu ». « De tous les ports de la côte du Maroc, Casablanca est certainement celui où la prospérité s'est le plus rapidement développée... » souligne un commerçant en 1875 (2).

La visite que Moulay Hassan fit à la ville en 1876 consacre sa promotion. Le sultan voulut « constater les progrès remarquables des deux villes [Casablanca et Mazagan] à peine connues autrefois » (3). Désormais son commerce et son évolution démographique vont suivre les fluctuations générales de l'activité économique du Maroc dans le dernier quart du XIXe siècle.

Après une grave crise dans les années 1879-1884, elle reprend son essor, plus lentement semble-t-il que vingt ans plus tôt, et peu à peu se poussera au premier rang des ports marocains et sa population, à la veille de la conférence d'Algésiras, ne le cédera qu'à celle de Tangeret peut-être de Rabat.

Les éléments qui la composaient ne se modifieront point et les mêmes sources, le bled proche, le sud, la bourgeoisie des vieilles cités, continueront de l'alimenter. Son cadre même ne se transformera guère. La nouvelle enceinte construite par le makhzen ne sera pas occupée. Des nouallas, quelques fondouks installés *extra muros* seront les seuls indices du prochain éclatement de la ville (4).



Ainsi s'amorçait dans la deuxième moitié du siècle dernier ce vaste mouvement de bascule qui s'amplifiant sous nos yeux accroît chaque jour l'importance démographique de la zone côtière du Maroc. Ce ne fut point hasard si l'intervention française se fit par l'Ouest et non par la frontière algérienne dont le rôle dans la pénétration européenne au Maroc apparaît extrêmement faible.

(1) Fusion accomplie en février 1873.
(2) A. P. R. registre Casablanca lettre du 29/3/1875.
(3) A. P. R. registre Casablanca lettre du 5/1876.
(4) Pour le Casablanca des années immédiatement antérieures à 1900, cf. les ouvrages du docteur Weisgerber. Pour la période 1902-1912, les études sont nombreuses : Lemoine, Dyé, A. Bemard, etc...

Des observateurs l'avaient noté de façon quasi prophétique au siècle dernier. « C'est sur le littoral tant de l'Atlantique que de la Méditerranée que se jouent actuellement les intérêts européens au Maroc » écrivait en 1887 un chroniqueur (1).

Les nouvelles conditions économiques nées des échanges accrus auxquels le Maroc devait, bon gré mal gré, se soumettre favorisaient les nouvelles villes au détriment des anciennes cités.

Marrakech se desséchait, n'étant plus gonflé du flot des caravanes du sud chaque année plus réduites, Fès se trouvait depuis l'occupation de l'Algérie en partie coupé de ses prolongements orientaux et son marché s'amenuisait de la perte de ses anciens débouchés et de la concurrence des produits manufacturés importés ; Tétouan semblait avoir été frappé à mort par l'occupation espagnole de 1860 et ne vivre plus que dans le rêve de sa grandeur passée, comme échouée aux rives désertées du Rif et ses israélites l'abandonnaient en quête de marchés plus actifs ; Rabat enfin continuellement bloqué par les tribus Zemmour qui venaient jusqu'aux portes narguer les bourgeois voyaient à l'horizon les vapeurs ignorer son port de plus en plus difficile.

Les cités nouvelles sans tradition musulmane, sans vieille bourgeoisie se nourrissaient d'une sève apportée par le mouvement des affaires. Mazagan, Casablanca surtout attiraient chaque année davantage. Il fallait bien, d'assez mauvaise grâce que les familles authentiquement bourgeoises des vieilles cités se résignassent à y déléguer quelques-uns de leurs membres pour ne pas rester en marge de cette activité qui effarouchait leur traditionalisme et violentait leur mode de vie mais à laquelle ne pouvait rester insensible leur atavisme commerçant.

Le prestige des vieilles villes changeait de nature. Il demeurait fait d'éclat intellectuel et religieux, de savoir et de savoir-vivre mais il était de moins en moins économique. Entre le douar et la ville plus ou moins surimposé au monde campagnard s'établissait la ville de négoce aux liens étroits avec la vie rurale, peuplée en grande partie d'anciens fellahs.

Le mouvement, replacé dans la vie économique et sociale du Maroc du XIXe siècle, apparaît important. Et comme s'étant manifesté relativement tôt. Assez précisément, nous l'avons vu, dans les années 1850-1860 à la

(1) CASTONNET DES FOSSES, *in* « Revue de l'Afrique », n° 24, 4/1887, p. 142.

suite des transformations économiques que nous avons soulignées. Dès 1858 le consul général de Belgique disait de la ville de Dar el Beida qu'elle serait appelée à un « brillant avenir ». La prévision peut sembler étonnante. Elle n'est pas unique. Beaumier, entre autre, aperçut très vite les perspectives nouvelles qu'offrait à Casablanca le développement des relations avec l'Europe. Le choix de Lyautey, son intuition et sa persévérance retrouveront quelque cinquante ans plus tard, avec les données géographiques, les lignes de force d'un passé récent.

Dans cette note nous n'avons voulu qu'attirer l'attention sur l'origine d'un phénomène dont l'ampleur actuelle risque de faire oublier qu'il est relativement ancien et qu'à tout prendre il perpétue avec des moyens et des conséquences très différents une constante de l'histoire marocaine : l'appel du nord-ouest du pays riche et commerçant sur les régions de l'intérieur et du sud.

L'intensité du mouvement, ses modalités actuelles sont sans doute générateurs de rupture mais avec des formes nouvelles s'inscrivant dans le cadre ancien de l'évolution sociologique.

Peut-être l'ancienneté de ces premiers apports, leur continuité pendant plus d'un demi-siècle avant que le flot ne s'en grossisse ont-elles, du moins au début, facilité l'adaptation des nouveaux venus dans la cité. Celle-ci n'était pas un corps absolument étranger au monde campagnard mais il s'y trouvait des groupes d'habitants à tous les stades de l'urbanisation qui furent autant de centres d'accueil pour les nouveaux venus.

Jean-Louis MIÈGE.

Bibliographie

Il n'existe aucune étude sur le développement de Casablanca au XIXᵉ siècle. Nous indiquons ci-dessous les principaux ouvrages que nous avons utilisés à l'exclusion des ouvrages généraux sur l'histoire du Maroc au XIXᵉ siècle dans lesquels quelques lignes seulement sont consacrées à Casablanca. Les sources d'archives sont indiquées en référence.

I. — *Sources*

Julliany *Essai sur le commerce de Marseille*, 1842, *passim*.
N. Cotte *Le Maroc cohtemporain*, 1856, pp. 10 à 36.
M. Terrijos *El Imperio de Marruecos*, Madrid, 1859, p. 17 et *passim*.
L. Godard *Description et Histoire du Maroc*, Paris, 1860.
Gilbert *Notes sur la province de Chaouïa*, « Bulletin de la Société de Géographie », Paris, mars 1867.
Beaumier *Description sommaire du Maroc*. Extrait des « Annales de voyage », Paris, 1869.
de Kerdec *Guide du voyageur au Maroc*, Tanger, 1888.
E. Nasiri *Kitab el Istiqsa*, Le Caire, 1895, v. IV, traduction Fumay in « Archives marocaines », t. IX et X.
Rolfs *Casablanca und der Deutsche Neumann*, « Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik », 1895, XVIII, 155-57.
Dechaud *Le Maroc. Les ports de l'Ouest*, Oran, 1904.
P. Mohr *Casablanca in Marokko*. Deutsch., 1904, XVII, 73.
A. H. Dyé *Les ports du Maroc*, « Bulletin de la Société de Géographie, col. de Paris », mai-juin 1908.
Weisgerber *Casablanca in* « Bulletin de la Société de Géographie de Paris », 1900, pp. 437-448.
« Annales du Commerce Extérieur », *passim*.

II. — *Etudes*

Carrière *Avant le protectorat Moulay Hassan visite Casablanca*, « Maroc Catholique », 1923.
Caqueray *Note pour l'histoire de Casablanca et de son port*, Paris, s. d. in-8°, 35 pages.
Célérier *Les fonctions économiques du port de Casablanca*, « Revue de géographie marocaine », 1931.
« Encyclopédie de l'Islam », t. I, p. 939.
F. Gendre *Les plans de Casablanca*, « Revue de Géographie marocaine », mai 1939.
Goulven *Histoire d'une ville, Casablanca*, « Maroc Catholique », août à déc. 1924.
« Villes et tribus du Maroc », *Casablanca et les Chaouïa*, 1915.
F. Joly *Casablanca. éléments pour une étude de géographie urbaine*; Cahiers d'Outre-Mer, Bordeaux, 1948, p. 119-148.
Weisgerber *Casablanca*, « Bulletin de la Société de Géographie », Paris, 1900.
Weisgerber *Casablanca et la Chaouïa en* 1900, Casablanca, 1935, in-4°, 134 p.
« Mauritania », *passim*.

LE MELLAH DE TAHALA AU PAYS DES AMMELN

Ce n'est point par son importance numérique actuelle que peut attirer l'attention le petit mellah de Tahala, dans la confédération des tribus Ammeln, au centre du massif montagneux de l'Anti-Atlas. Mais cet ensemble de quelque 180 juifs est intéressant en tant que groupement résiduel, dernier vestige d'une profusion de petits mellahs, éparpillés autrefois par tout le pays.

Si tout le monde s'accorde à dire que les tribus Ammeln (ainsi que la bordure nord des Ighchen et Amanouz voisins) ont connu jadis un important peuplement israélite, il est bien difficile de se faire maintenant une idée exacte de l'extension d'une telle population. Il va de soi que nous manquons, comme pour tant d'autres problèmes du Sous, de bases et de documents historiques solides. La tradition, les histoires que l'on raconte sont sujettes à caution ; les juifs actuels déforment pour se les rendre favorables des anecdotes qu'ils connaissent en réalité très mal ; quant aux musulmans, ils sont partagés entre deux tendances : cacher leurs origines juives s'ils sont descendants de convertis (Braham devient facilement Brahim, Ischoua Aïssa) ; ou bien accuser leurs ennemis d'être de souche israélite, même contre toute vraisemblance.

Ces réserves faites, il a pu être établi, néanmoins, une liste des anciens foyers de peuplement juif, en se basant sur quelques documents et, surtout, sur des témoignages oraux. La Confédération des Ammeln, qui groupe actuellement une quinzaine de milliers d'individus, a connu jadis, à une époque plus ou moins reculée :

— une tribu presqu'entièrement judaïsée, les Ait Tefraout (les gens de Tafraout portent un surnom, comme toutes les tribus de l'Anti-Atlas ; le leur est significatif, c'est *Udayn*, les Juifs !) ;

— un très gros mellah en Ida ou Milk, Tatelt ;

— par ailleurs, épars dans les autres tribus, une demi-douzaine de villages comptant une proportion plus ou moins forte d'Israélites ;

— et , pour mémoire, le mellah de la tribu Tahala qui a seul survécu.

I. — Histoire du peuplement juif en Ammeln

Sur les origines lointaines de ces Israélites, on en est réduit aux deux hypothèses suivantes.

a) Les Juifs soussis seraient des berbères ayant embrassé le judaïsme pendant la période préislamique. Selon une très vieille tradition locale, les gens du leff tahoggwat représenteraient l'ancienne population établie dans l'Anti-Atlas antérieurement à l'Islam que les Igezzoulen, venant d'Orient, auraient introduit dans le pays en en faisant la conquête. Le Colonel Justinard rapporte : « Ils disent que les Ahoggoua sont ceux qui sont devenus musulmans par le sabre. » [1] Les Igezzoulen se seraient installés dans l'Anti-Atlas avant le XIIe siècle et, influencés par les Almoravides, se seraient alors réclamés de l'Islam contre des autochtones en partie judaïsés. Les Ammeln auraient formé ainsi longtemps une sorte d'îlot, constitué à l'origine par les anciennes populations soumises par les Igezzoulen.

Dans cette hypothèse, on s'expliquerait mal que la langue utilisée dans les familles juives actuelles de l'Annexe de Tafraout soit l'arabe, alors que tout le monde ne parle que berbère alentour.

b) Selon d'autres traditions, certaines tribus juives d'Afrique du Nord seraient venues de la région de Khaïbar, en Arabie. Elles auraient quitté cette ville après son occupation par Mahomet en 628, ou un peu plus tard lorsque le Calife 'Omar en expulsa les juifs. (Dans un ancien texte, les juifs des Ait Mzal, au nord du pays Ammeln, sont cités comme « juifs de Khaïbar »).

Le moqaddem du mellah de Tahala prétend que sa famille est d'origine juive et palestinienne : « Nous avons quitté Eretz Israel il y a 1811 ans » ; il pense qu'il descend des Juifs de Khaïbar.

(1) Colonel Justinard, *Notes sur l'histoire du Sous au XVIe siècle*, « Archives Marocaines » vol. XXIX, p. 73.

Ces Israélites anciennement installés en Arabie seraient venus dans le Sous probablement à l'époque des premières invasions arabes. On s'expliquerait alors qu'ils aient conservé l'usage de la langue arabe. Ils y auraient retrouvé ici des groupes juifs déjà fixés dans la région, comme ceux d'Ifrane de l'Anti-Atlas, qui auraient quitté la Palestine avant même la prise de Jérusalem par Titus en l'an 70.

Que conclure ?

Il a vraisemblablement existé — et il existe encore —, dans les mellahs du Sous, des familles juives qui, autant que le métissage permette de le dire, sont d'origine berbère. Il en était peut-être ainsi dans quelques-uns des anciens villages israélites des Ammeln. Certains de ces groupements juifs ont même été, peut-être, à une époque, berbérophones.

Par contre, on peut penser que les juifs de Tahala ont une origine différente. Il est vraisemblable que, au moins les familles les plus anciennes (Chebbat et Israël), strictement arabophones et n'offrant pas du tout le type physique chleuh, sont originaires, de façon lointaine, d'Orient, d'Arabie... ou même de Palestine.

Il faut attendre le xve siècle pour que des écrits en arabe mentionnent l'existence d'israélites dans le pays. C'est vers cette époque, en effet, qu'eut lieu la dispersion des juifs de Taoujrart. Il est intéressant de citer le texte qui la relate, tel qu'il a été recueilli par le Colonel Justinard, bien que Taoujrart soit étranger au pays Ammeln, parce qu'il donne une idée exacte des pogroms qui ont peu à peu clairsemé le peuplement juif dans l'Anti-Atlas et parce que certains des rescapés du massacre vinrent précisément s'établir en pays Ammeln.

« ... Certains tributaires, juifs de Khaïbar, à qui Dieu a fait la faveur d'entrer dans l'Islam. Ils demeuraient à Taoujrart, lieu bien connu des Ait Mzal. Ils étaient rebelles et violents et coupaient les chemins. Quand Dieu voulut les faire sortir de la nuit pour les amener vers la lumière, ce fut par la main d'un homme des Chtouka... Les Juifs maudits le prirent, lui enlevèrent ses vêtements, le revêtirent du bât d'un âne et ils le firent ainsi tourner chez eux, au milieu des femmes et des enfants. Enfin, Dieu le tira de leurs mains. Il s'enfuit, arriva au souk et poussa une grande clameur de façon à rassembler près de lui tout le marché. Il leur raconta ce qui lui était arrivé avec les maudits. Ils ordonnèrent au crieur public de publier le ban des musulmans. Il dit : « O assemblée des musulmans, quiconque a

dans le cœur « un point d'un grain de foi », que celui-là vienne à nous en armes, le jour de samedi ! » Quand ils furent tous rassemblés, en nombre que Dieu seul connaît, ils envoyèrent sommer les Juifs de croire en Dieu et en son Prophète et de payer la djazia de leurs mains « en étant humiliés ». Ils répondirent par le refus, disant : « — Entre nous et vous, il n'y a que la guerre ! ». Il y eut combat samedi, dimanche et lundi. Et Dieu prononça son jugement contre eux. « Il est le meilleur des juges ». Il mourut un cent de juifs. Et le reste fut dispersé entre les tribus... Yousef se convertit chez les chorfa Oulad Sidi A'tillah des Ait Toudma [en tribu Ida ou Milk d'Ammeln]... Icho se convertit chez les Ait Mzal. Ils le mirent auprès d'Agergim. Son fils Messaoud se convertit chez les Ait Afella Ouasif [tribu d'Ammeln]... » (1)

C'est quelques années plus tard que s'est fondé le mellah de Tahala. Des Juifs de Tamanart et de Tamdoult Aqa s'étaient installés à Tamdrount, dans l'actuel pays des Amanouz. Pour un motif aujourd'hui oublié, ils quittèrent, il y a environ 450 ans, Tamdrount, pour le voisinage du village de Tizi-Ouaousift en tribu Tahala. Ce nouveau mellah devait se grossir ultérieurement d'éléments venus de Taroudant, des Ait Jerrar, des Chtouka, de Tillin, et du pays Ammeln.

La tradition orale voudrait que, vers la même époque à peu près, « du temps où Sidi bou Yahia, marabout de Taddart, n'était pas encore mort » (xvie siècle), les Ammeln soient allés « manger » un mellah en pays Ilalen. Les Juifs prisonniers auraient été partagés et convertis par la force.

Le souvenir s'est mieux conservé du passage vers 1840 du Caïd Akhennaj des Haha, khalifa du Sultan Moulay Abderrahman. Voici ce qui se passa d'après l'actuel moqaddem du mellah de Tahala :

« Le Caïd Akhennaj était arrivé aux environs du Tizi Aferni. De là, il aperçut, au loin, dans la vallée des Ammeln, un groupe de constructions blanches (les maisons israélites étaient blanchies extérieurement à la chaux, au contraire des villages chleuhs en terre brute). Il s'écria : « Voici un grand siyid où nous allons prier ! » On le détrompa ; il ne s'agissait pas du tombeau d'un marabout, mais du village juif de Tatelt. « S'il en est ainsi, dit-il, nous allons raser ce village et tuer ses habitants. » Les juifs de Tatelt furent massacrés ou dispersés. Les uns se sont réfugiés au mellah

(1) Justinard, *Carnet d'un lieutenant d'El Mansour*, *op. cit.* pp. 177-179.

de Tahala, d'autres à Tamanart, d'autres enfin se convertirent à l'Islam et l'on peut retrouver leurs descendants dans les douars musulmans voisins de Tatelt. »

Le dernier gros centre juif, en dehors de Tahala, disparaissait. Tatelt était un très vieux mellah ; on retrouve encore aujourd'hui ses ruines et celles de son cimetière au pied du Lkest.

Le mouvement de conversion devait alors s'accélérer jusqu'au moment de la pacification. Fait plus grave, les conversions se faisaient désormais de plein gré, et non sous la contrainte. On peut citer, entre bien d'autres, comme exemple, tel gros commerçant d'Ammeln aujourd'hui établi à Casablanca ; son grand-père, originaire de Tahala, était juif et s'est converti à l'Islam, il y a une cinquantaine d'années, en prenant le nom de 'Abdallah ; il reçut alors un lot de terre en don gracieux de ses nouveaux coreligionnaires.

Soixante ans après la destruction de Tatelt, les juifs de Tahala qui avaient résisté au mouvement de conversion commençaient d'émigrer à Mogador.

II. — Aspect actuel du mellah de Tahala

Le site. — Le mellah de Tahala est installé dans la tribu du même nom qui est la plus occidentale des tribus Ammeln. Il se trouve à proximité immédiate du souk de la tribu, sur la piste qui joint Tafraout à Tiznit, et à son croisement avec une voie muletière, de moindre importance, qui, vers le nord, atteint le pays des Ait Souab et, vers le sud, la région des Ighchen et des Mejjat. Il s'est donc développé à un nœud des relations commerciales de l'Anti-Atlas.

Il s'est aussi développé, comme un kyste, à l'intérieur d'un village berbère, Tizi Ouaousift, et les maisons musulmanes l'entourent de toutes parts. Il est probable qu'il y a plusieurs siècles des foyers juifs vivaient ainsi, dans une symbiose presque totale, au milieu de beaucoup de villages chleuhs du pays. A Tahala, sauf du côté du souk, il est difficile au visiteur de dire, *a priori*, à quel endroit on quitte le mellah pour entrer dans le village de Tizi Ouaousift.

Les habitants. — Les Juifs de Tahala apparaissent, physiquement, très différents des Chleuhs de la tribu. Ils sont strictement blancs de peau. (Le Capitaine Monteil notait de même dans « Choses et gens du Bani » (1) que les femmes juives de Tagadirt Aqa avaient une peau extraordinaire ment blanche). Ils offrent un type moins trapu et semblent exempts de toute trace de métissage noir.

Ils ne présentent pas le profil dit « juif » au nez convexe. Les traits des jeunes femmes sont assez fins ; les vieilles sont très anguleuses. Ils ont les cheveux châtain foncé ou noirs. Une erreur est facile à commettre : la majorité des filles ont apparemment des cheveux châtain-clair ou même blond roux ; mais il ne s'agit pas d'une teinte naturelle ; la décoloration est obtenue par des lavages avec une eau où de la cendre de bois a macéré. Les yeux sont bruns.

La langue des juifs de Tahala est l'arabe et non le chleuh. C'est l'arabe que parlent les femmes et les enfants ; c'est l'arabe qu'on emploie au foyer, sans exception.

Cet arabe est naturellement un arabe impur mélangé de mots berbères et de quelques termes hébreux. L'accent est celui des mellahs du nord : chuintement des « sin » qui deviennent presque des « chin », avalement des consonnes finales, nasillement des voyelles... Les chleuhs de Tahala appellent par dérision l'arabe des juifs *taqullit*, raillant ainsi les innombrables *iqūl-li, qāl-li* (il me dit, il m'a dit) qui scandent leurs phrases.

Naturellement, tous les adultes parlent et comprennent le chleuh qu'ils sont obligés d'utiliser dans leurs relations avec les gens du pays. Quelques-uns connaissent un peu l'hébreu rabbinique et sont capables de l'écrire et de le lire (comme les fqihs soussis le font de l'arabe classique) ; mais personne ne saurait parler cette langue. L'hébreu moderne est encore ignoré de tous. « Les enfants ne l'apprennent que dans les écoles en ville ».

Assez curieux est un argot que les juifs utilisent entre eux pour ne pas être compris des chleuhs. C'est la *tallašunt* que signale le Capitaine Monteil dans « Choses et gens du Bani » (2). La grammaire, la syntaxe, les flexions et les particules de la *tallašunt* sont celles de l'arabe parlé marocain. Le vocabulaire est composé, soit de mots arabes déformés, soit de mots hébreux.

(1) « Hespéris », t. XXXIII, 1946, 3e-4e tr., p. 396.
(2) *Ibid.*, p. 394.

Quelques chleuhs de Tizi Ouaousift comprennent un peu la *tallašunt,* à force de l'entendre parler à côté d'eux.

Les prénoms que portent hommes et femmes sont ceux que l'on trouve traditionnellement dans les vieux milieux juifs marocains. Mais, chez les jeunes filles, deux « Raymonde » font une fausse note dans ce coin montagneux de l'Anti-Atlas.

Vie économique. — Les juifs du Mellah s'adonnent exclusivement à deux métiers.

Le petit commerce de détail : vente du sucre, du thé, de l'huile, des étoffes. Leur activité, dans ce domaine, est très semblable à celle des petits boutiquiers chleuhs avec lesquels ils entrent en concurrence, ou plutôt dont ils subissent la concurrence.

L'artisanat de la bijouterie : la moitié environ des juifs sont orfèvres. Ils fabriquent des bijoux d'argent selon la mode du Sous à partir de vieilles pièces hassanies... et, de plus en plus, à partir de pièces modernes à titre moins élevé.

Boutiquiers ou bijoutiers revendeurs, la plupart d'entre eux font, au cours de la semaine, le tour des souks de la région, emportant leurs ballots d'étoffes et leur valise d'orfèvrerie sur un âne, ou bien empruntant les camionnettes de voyageurs. Ils fréquentent également les divers moussems du pays, ceux d'Ayird et de Timguilcht en particulier. Au moussem du Tazerouaalt, ils se mettent à l'écart, n'ayant pas le droit de s'installer dans l'enceinte réservée aux musulmans.

Ils n'ont aucune activité agricole ; d'après la coutume locale, ils ne peuvent, en effet, occuper la terre. Ils n'élèvent pas non plus de bétail.

Ces Juifs n'ont jamais eu l'occasion de pratiquer le prêt à intérêt, les chleuhs ayant une maîtrise supérieure dans l'art de l'usure avec le système de la *rahnia.*

Quant aux femmes, elles ne sortent guère de chez elles que pour la lessive dans l'oued et les corvées d'eau. Elles achètent le bois au lieu d'aller le chercher dans l'arganeraie, comme le font les musulmanes. « Elles n'en auraient pas la force ! » disent les musulmans, En fait, elles n'oseraient pas.

Finalement, les Juifs de Tahala sont, en général, très pauvres. Ils se trouvent handicapés vis-à-vis de leurs voisins chleuhs qui sont plus doués qu'eux pour le commerce et qui n'hésiteraient pas, le cas échéant, à les

brimer. Même dans le travail des bijoux, ils sont fortement concurrencés par les artisans des Ida ou Semlal. Ils n'ont pas, comme les musulmans, la ressource d'appoint que fournit l'agriculture. Ils ne profitent pas non plus d'envois d'argent de la ville. Le chleuh qui émigre en célibataire fait parvenir au village ses économies. Le juif qui s'en va avec sa famille n'a plus, en général, au mellah, personne à qui envoyer de l'argent.

Vie familiale. — Elle est semblable à celle de tous les petits mellahs du Sous ; aussi n'est-il pas nécessaire d'appuyer sur les détails communs.

Les mariages se font à l'intérieur du mellah, mais aussi avec les coreligionnaires d'Aqa, Tiznit, Ifrane, Tillin. La polygamie est exceptionnelle. Elle est, d'ailleurs, assez mal considérée, et n'est admise que dans des cas exceptionnels (si le premier mariage est stérile depuis plus de dix ans) ; on cite à Tahala un cas de bigamie ; encore une des épouses a-t-elle été répudiée ultérieurement. Le divorce semble être considéré comme un moindre mal que la polygamie, mais reste rare et provoque une certaine réprobation, un peu comme il le fait dans notre société française. L'attitude des Juifs de Tahala est sur ce point très différente de celle des chleuhs du pays pour lesquels le divorce est une action facile et non déshonorante, à condition qu'un même individu n'y recoure pas trop souvent.

Compte tenu des prescriptions religieuses concernant les viandes et le sabbat, les Juifs de Tahala ont exactement la même nourriture que les chleuhs et la même économie des repas. Ils fabriquent de la *mā-ḥya* avec des figues et des figues de barbarie, mais savent mal tirer parti des dattes et préfèrent importer de la *mā-ḥya* de dattes d'Aqa. Ils font venir également de la *mā-ḥya* de miel d'Anzi.

Les hommes âgés portent le costume traditionnel : calotte et lévite noires ; ils se chaussent de babouches. Les jeunes endossent parfois le complet européen de mauvaise coupe avec le béret basque et les espadrilles. Le costume de la femme se compose d'un chemisier de calicot, en général rouge, et d'une jupe très longue à volants de cotonnade à carreaux. De temps en temps, une jeune fille se risque à porter une robe de façon européenne.

Les hommes gardent la barbe et les cheveux longs, selon la coutume mosaïque ; mais quelques évolués affichent une coupe européenne et se rasent. Les femmes mariées ont sur la tête une curieuse coiffe formée d'un

tissu en mailles d'argent, le *mahdur* qui ne serait connu qu'entre Tiznit et Tahala ; elles se parent aussi de tout l'attirail des bijoux berbères, exactement comme les femmes musulmanes.

Vie religieuse. — Elle est celle de tous les Juifs marocains. Il est néanmoins curieux de voir que le culte des saints, traditionnel dans la montagne berbère, a entaché quelque peu l'orthodoxie israélite. Le santon du mellah est Rebbi Yohannah qui est enterré au cimetière de Tatelt ; il vivait au temps d'Ahmed el Mansour. On vient en pèlerinage sur sa tombe à n'importe quelle époque de l'année pour y demander la guérison d'une maladie, une descendance... On ne fait pas de sacrifice sur la tombe même du santon, mais la bête est égorgée au mellah auparavant. Le moqaddem de la communauté prétend même que certains juifs soussis viendraient en pèlerinage à Tatelt, de Casablanca et Mogador.

III. — Relations avec les Musulmans

Les relations entre juifs de Tahala et musulmans semblent avoir été jadis assez bonnes. L'amghar de Tahala rappelle encore : « Nous avons toujours bien traité nos juifs ; aussi sont-ils restés chez nous. Même, il en venait des Ait Jerrar et de Taroudant pour remplacer ceux qui partaient ». Les Juifs étaient naturellement maintenus dans une situation indépendante et n'obtenaient la paix qu'en passant inaperçus. A aucun moment, ils ne se sont mêlés aux querelles de *leff*. Ils n'étaient pas soumis à des *twīza*-s particulières, mais payaient pour s'affranchir de toute corvée.

Avant la pacification, le mellah versait à la tribu de Tahala soixante douros hassanis par an. En plus, les juifs payaient pour la location du terrain qu'ils occupaient un demi-douro par feu au village de Tizi-Ouaousift ; ils versaient également à ce village dix douros par noce et abandonnaient les parties de viande des bêtes abattues par eux et déclarées impures par le rabbin. Depuis la pacification, en 1934, ils n'ont plus acquitté ces redevances.

La plupart des conflits juridiques se réglaient à l'amiable. Les coutumes berbères et la loi mosaïque ne concordent guère, en particulier sur la question du serment. Les juifs se refusaient toujours au serment collectif à la mode chleuh. Parfois le musulman acceptait du juif un serment prêté

dans les formes mosaïques ; mais, le plus souvent, le juif payait pour se dispenser d'un acte judiciaire qui présente à son esprit un caractère plus grave que le serment collectif pour le berbère. C'était l'habitude : le juif payait.

Depuis la pacification, fort de la sécurité qui leur était assurée, et influencés peut-être aussi par la propagande sioniste, les Juifs de Tahala ont relevé la tête. L'amghar de la tribu de Tahala constate aujourd'hui mélancoliquement : « Jadis les musulmans et les juifs se recevaient entre eux ; les juifs invitaient et les musulmans rendaient l'invitation. Maintenant, les juifs se sentent plus forts et n'invitent plus, même pour les mariages. Jadis, le juif qui s'adressait à un musulman l'appelait Sidi ; maintenant, il l'interpelle par son nom ».

Sur le terrain religieux, le mouvement de conversion à l'Islam s'est arrêté. Par ailleurs, quelques frictions subsistent entre juifs et musulmans, en particulier au sujet du cimetière de Tatelt auxquels les israélites de Tahala attribuent un caractère sacré. Ils prétendent que les chleuhs de Tazoult (le village voisin) évitent de traverser ce cimetière avec leurs troupeaux et en craignent les serpents particulièrement mauvais pour les musulmans. Ils racontent qu'il y a quatre ans un nommé Bou-Arbaïn de Tazoult avait voulu creuser un puits tout près du cimetière de Tatelt ; le puits s'est éboulé et Bou-Arbaïn est mort l'année suivante. Le moqaddem du mellah se plaint de temps en temps des chleuhs qui font empiéter leurs champs ou leurs chemins sur le vieux cimetière. Les Ammeln, de leur côté, protestent contre les fables des juifs ; ils disent qu'ils ne craignent pas de circuler dans le cimetière israélite, mais qu'ils évitent d'y aller, comme ils évitent de fréquenter les juifs sans nécessité.

L'opposition des races et des religions n'empêche pas, à l'heure présente, les collaborations commerciales. Le juif Makhlouf et le musulman Yazza, les deux grossistes de Tahala, s'entendent fort bien pour éviter la concurrence entre eux et pour aller, à tour de rôle, chercher le sucre de l'un et l'autre à Agadir.

Néanmoins, il semble que les relations entre musulmans et israélites soient devenues plus lâches qu'elles ne l'étaient pendant la dissidence. Ces anciennes liaisons avaient surtout pour effet d'enchaîner les juifs ; aussi ce sont eux qui s'employèrent à les rompre. Une cohabitation tranquille, pacifique et indifférente remplace peu à peu l'ancienne symbiose plus

opprimante, mais plus étroite. On assiste à la lente évolution d'un mariage mal assorti vers la séparation de corps.

De plus en plus, l'influence des grandes villes marocaines et même des mouvements sionistes internationaux modèle le caractère des juifs de Tahala. Certes, aucun d'eux n'est parti pour la Palestine et aucune manifestation pro-sioniste n'a été risquée. Mais la propagande du « Keren Kayemeth Leisrael » pénètre dans la synagogue de Tahala, et, depuis 1951, on y célèbre l'anniversaire de la création de l'Etat d'Israël.

Il semblerait donc que les juifs se sentent de moins en moins attachés au pays où est installé leur mellah et aux populations musulmanes voisines. Leurs liens avec les autres communautés juives de l'Anti-Atlas paraissent s'affaiblir aussi, mais à un degré moindre. Leur attention se tourne de plus en plus vers le monde israélite des villes du nord du Maroc et même vers la communauté juive internationale. Ils passent d'un particularisme d'israélites soussis à un semi-nationalisme juif de caractère nord-africain peut-être, mais certainement pas spécifiquement marocain.

IV. — L'émigration vers les villes

Les Juifs de Tahala étaient environ 180 au moment de la pacification ; leur nombre est monté à 220 en 1942 pour retrouver actuellement le total initial.

Si le chiffre de la population reste sensiblement constant au mellah de Tahala, il ne faudrait pas croire que ce groupement juif soit stationnaire, les naissances équilibrant exactement les décès. Le surplus de population se déverse vers la ville.

Nous manquons de renseignements précis sur l'émigration avant la pacification et au début de l'occupation française. Néanmoins, selon la tradition orale, les juifs de Tahala auraient commencé leur exode vers la ville à la même époque que les chleuhs du pays, c'est-à-dire dès le début de la pénétration européenne au Maroc, vers 1907. Ils s'installaient alors presque exclusivement à Mogador.

Aujourd'hui ce mouvement affecte globalement les foyers, déplaçant d'un bloc hommes, femmes et enfants, avec peu d'espoir de retour, alors

que, chez les chleuhs du pays, en général seul l'homme s'en va, et revient, la famille restant toujours liée au village d'origine.

Cette émigration est numériquement très importante. Au recensement de 1942, le mellah comptait :

— 30 familles groupant 220 individus.

Au recensement de 1951, il y avait encore au mellah :

— 33 familles groupant 178 individus.

Mais pendant ce délai avaient émigré vers les villes :

— 15 familles groupant 81 individus,

soit la moitié du nombre de familles initial et plus du tiers des juifs vivant à Tahala en 1942.

Tout l'accroissement de population émigre.

La répartition par ville est la suivante : 7 familles à Casablanca, 4 à Marrakech, 3 à Mogador et 1 à Meknès. Agadir n'attire absolument personne. Le capitaine de la Porte des Vaux notait d'ailleurs dans son étude sur l'émigration dans le Sous que « Agadir est principalement peuplé par des israélites non originaires de la région ».

A la ville, les Juifs de Tahala continuent de pratiquer l'art du commerce ou de la bijouterie, comme au pays d'origine. D'autres sont dentistes indigènes et fabriquent ces fausses dents en or dont aiment à se parer les marocains. Peu ont vraiment réussi ; l'un a monté un commerce de demi-gros assez important ; un autre, employé d'une compagnie française de navigation aérienne, délivre les billets d'avion dans une agence de Casablanca. Le reste des émigrés, petits commerçants fixes ou ambulants, n'est pas encore arrivé à une situation sociale honorable.

V. — L'avenir de la communauté

Ce tout petit mellah donne une impression mélangée de stabilité et d'instabilité ; c'est là une remarque qui n'a rien de très original quand il s'agit d'un groupement juif.

Ce mellah paraît stable, stabilisé même, au premier abord. Depuis la pacification, sa population n'a varié que de quelques unités ; et seules quatre maisons nouvelles ont été construites. L'activité économique est restée

partagée entre la bijouterie et le petit commerce. L'habillement, les coutumes, la petite école rabbinique sont demeurés quasi inchangés.

Mais il apparaît instable, à un examen plus approfondi. La situation économique de ce groupement devient critique. L'artisanat de la bijouterie est en décadence. Les fluctuations de la monnaie lui donnent un répit en invitant les femmes berbères à constituer leur « bas de laine » avec des bijoux d'argent. Dans le Bani, il y a de moins en moins d'orfèvres juifs. D'un autre côté, un commerce israélite très prospère est impossible dans ce pays devant la toute puissante concurrence des chleuhs.

Si la population est passée de 181 individus en 1936 à 178 en 1951, ce mellah a déversé vers les villes du nord, de 1942 à 1951, son surplus d'habitants, 81 personnes, soit près de la moitié de la population actuelle. Les jeunes ménages iront de plus en plus vers la ville. Sur une pyramide des âges, on peut noter aujourd'hui l'anormale faiblesse des contingents de 18 à 29 ans. Ceux qui ont aujourd'hui plus de 30 ans en avaient, à la pacification, plus de 13 ; ils étaient déjà formés ; ils sont restés au mellah. Les plus jeunes sont partis, pour la moitié d'entre eux, et ne reviennent plus.

Dans le domaine social et culturel, l'apparence extérieure est un mauvais critère quand il s'agit de juifs soussis. Ils s'habillent, se présentent et se conduisent comme jadis, ou à peu près. Ils y sont bien forcés, s'ils veulent éviter des ennuis de la part des chleuhs du pays qui admettraient mal, de la part de « leurs » juifs, un modernisme insolent. Ce traditionalisme, cette crasse, ces barbes et ces cheveux hirsutes sont des apparences surannées, mais aussi un masque de défense. Si, un jour, le dernier juif resté à Tahala quitte le pays, il n'enlèvera sa calotte noire qu'une fois arrivé à Agadir.

Les chleuhs riches de cette région sont certainement moins « évolués » réellement qu'ils ne veulent le paraître. Les juifs de Tahala sont probablement plus « affranchis » qu'ils ne le laissent voir.

Il n'est peut-être pas trop tôt de consigner les caractéristiques essentielles de ce village juif. Depuis une quinzaine d'années, deux mellahs du Sous ont complètement disparu : celui des Ait Baha qui comptait 35 foyers en 1936 et celui de Tata qui en avait 20. La vie de ces communautés repose, dans l'Anti-Atlas, sur une assiette économique et sociale insuffisante, fait d'autant plus grave que le peuple juif est prompt à se déraciner. Un bouleversement économique, des incidents avec les musulmans, quelques maladresses administratives, ou simplement l'attraction continue de la ville

peuvent rayer prochainement, en quelques années ou même en quelques mois, ce mellah de la carte du Sous.

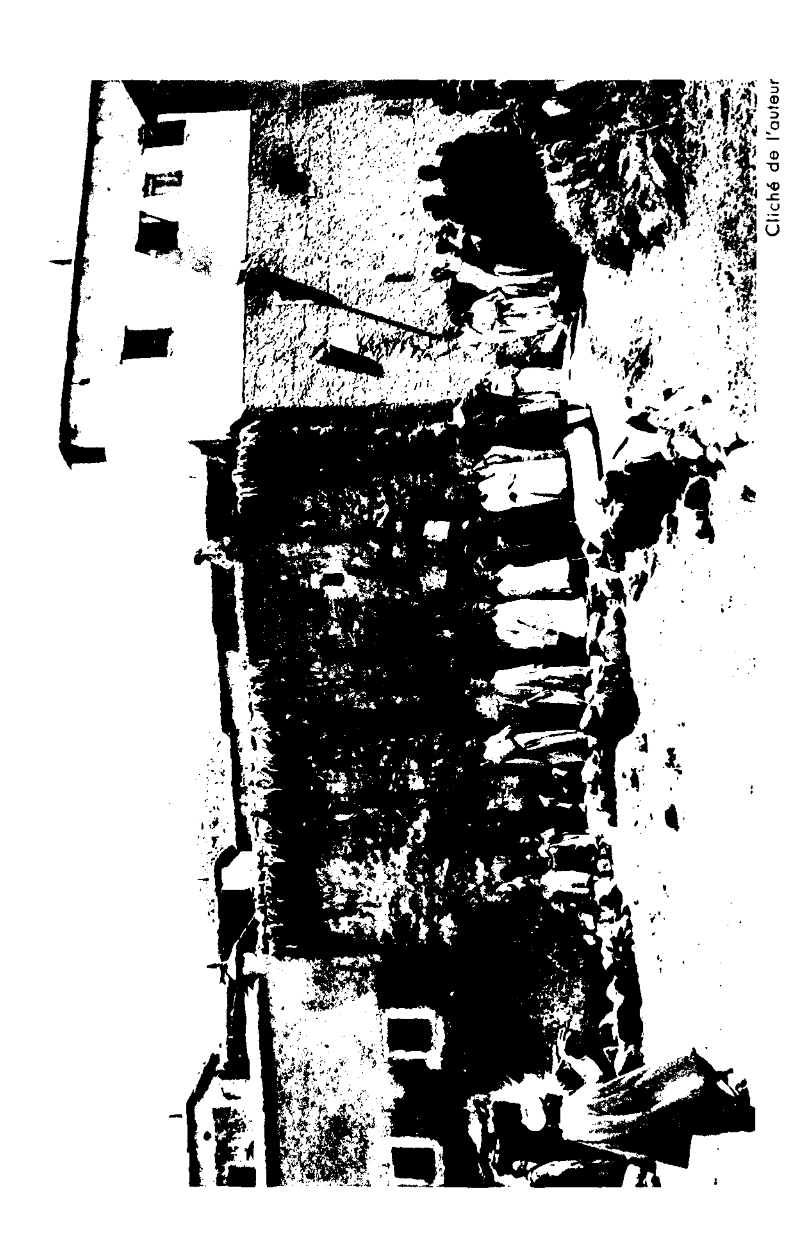
L'histoire des mouvements juifs se compte par siècles plutôt que par années ; et qui sait ce que sera le Maroc dans cent ans ? Les décadences sont longues en Israël et parfois coupées de résurrection. Il semble bien néanmoins que le mellah de Tahala, dernier vestige juif dans le pays Ammeln, ne soit plus désormais qu'un organe en état de survie.

Jean CHAUMEIL.



Cliché de l'auteur

Fig. 1 — Le vieux cimetière de Tatelt



Cliché de l'auteur

Fig. 2 — L'entrée du mellah



Cliché de l'auteur

Fig. 3 — Juifs de Tahala



Cliché de l'auteur

Fig. 4 — Bijoutiers juifs de Tahala



Cliché de l'auteur

Fig. 5 — Groupe de femmes



Cliché de l'auteur

Fig. 8 — Un vieil israélite

Communications

INSCRIPTION PORTUGAISE TROUVÉE A AZEMMOUR [1]

Le vendredi saint 11 avril 1952, à Azemmour, en exécutant des travaux dans la maison de Si Mohammed el Ghaiti, rue El-Maghzen, pour la pose d'un égoût et d'une canalisation d'eau, des ouvriers ont mis au jour une pierre qui avait servi de seuil à une porte et qui fut malheureusement brisée au cours de l'opération. D'après le procès-verbal d'invention qu'on a bien voulu me communiquer, cette pierre est un bloc de marbre veiné de rose long de 1 m. 75, haut de 0 m. 25 et épais de 0 m. 18 (2). Elle porte en langue portugaise une inscription qui, en dépit de la cassure, ne comporte aucune difficulté de lecture ni d'interprétation. La voici, telle que j'ai pu la lire sur la photographie qu'on a eu également l'amabilité de me communiquer :

TEM MISSA ESTA CAPELLA EM TODAS AS SEX-
TAS FEIRAS PELLO CONDE GOVERNADOR Q
A ED·IFICOV

Il me semble inutile de donner une lecture courante de ce texte très simple, et je me contenterai de préciser que Q à la fin de la deuxième ligne

(1) La trouvaille, faite sous la surveillance de M. Raffin-Callot, chef des services d'eau et d'électricité de la ville, m'a été aussitôt signalée par M. Darlet, directeur de l'école musulmane de garçons d'Azemmour, et je dois communication du dossier à l'obligeance de M. le Contrôleur civil Yvon, chef des Services Municipaux d'Azemmour, et de M. Riche, conservateur de la Bibliothèque Générale du Protectorat. Que tous veuillent bien trouver ici l'expression de ma gratitude. On pourra lire dans Denise Valero, *Petite histoire des ruines portugaises au Maroc*, Casablanca, 1952, pp. 54-55, le texte du procès-verbal d'invention.

(2) M. Darlet m'indique des dimensions très légèrement différentes pour la longueur et la hauteur : 1 m. 73 et 0 m. 24.

est une abréviation fréquente de *que*. Ces trois lignes signifient littéralement :

Cette chapelle a la messe tous les vendredis pour le Comte gouverneur qui l'a fait construire. Ou mieux : *On dit la messe tous les vendredis dans cette chapelle*, etc. Texte banal et de faible intérêt. Mais l'épigraphie portugaise du Maroc actuellement connue (1) est si pauvre qu'il méritait d'être signalé et publié.

Cette inscription soulève au surplus un petit problème : trouvée à Azemmour, est-elle réellement d'Azemmour ? La ville n'a été occupée par les Portugais que du 3 septembre 1513 à octobre 1541 (2). Pendant cette courte période, elle n'a pas eu moins de onze gouverneurs, titulaires ou intérimaires, mais aucun d'entre eux n'a porté le titre de comte (3). Il est donc probable que la pierre ne provient pas d'Azemmour même, mais de Mazagan. En faveur de cette hypothèse, outre les deux circonstances que je viens de rappeler, on peut faire valoir les considérations suivantes :

1° Plusieurs gouverneurs de Mazagan ont porté le titre de comte : D. Jorge Mascarenhas (1615-1619), dont j'ai traduit le *Regimento* (4) ; D. Francisco Mascarenhas, fils du précédent et comte de Castelo Novo comme lui (1636-1640), tué dans une embuscade ; D. Martim Mascarenhas, comte de Santa Cruz (1667-1671) ; D. Sancho de Faro e Sousa, comte de Vimieiro (1698-1702) (5).

Les caractères épigraphiques de l'inscription ne permettent pas de choisir entre ces différents gouverneurs. Mais on peut être tenté de donner la préférence à D. Francisco Mascarenhas, qu'un document qui semble de peu postérieur à sa mort nous dépeint comme particulièrement enclin à la dévotion (6).

(1) Je l'ai rassemblée dans les deux articles suivants : *Les inscriptions portugaises de Mazagan*, dans « Bulletin des Études portugaises », t. II, 1932 (1936), pp. 154-176, et *Inscriptions portugaises de Tanger*, *ibid.*, t. V, 1938, pp. 15-24. Ces deux articles seront réimprimés avec quelques corrections dans mes *Etudes sur l'histoire des Portugais au Maroc* dont l'Université de Coimbre prépare actuellement la publication. A ces inscriptions il faudrait en ajouter une nouvelle dont mon ami Henri TERRASSE a bien voulu me signaler la découverte à Mazagan en 1949 par M. LUQUET ; malheureusement cette inscription, qui semble beaucoup plus intéressante que celle d'Azemmour, est en si mauvais état qu'il ne m'a pas encore été possible de parvenir à une lecture satisfaisante sur le simple vu d'une photographie et d'un estampage.

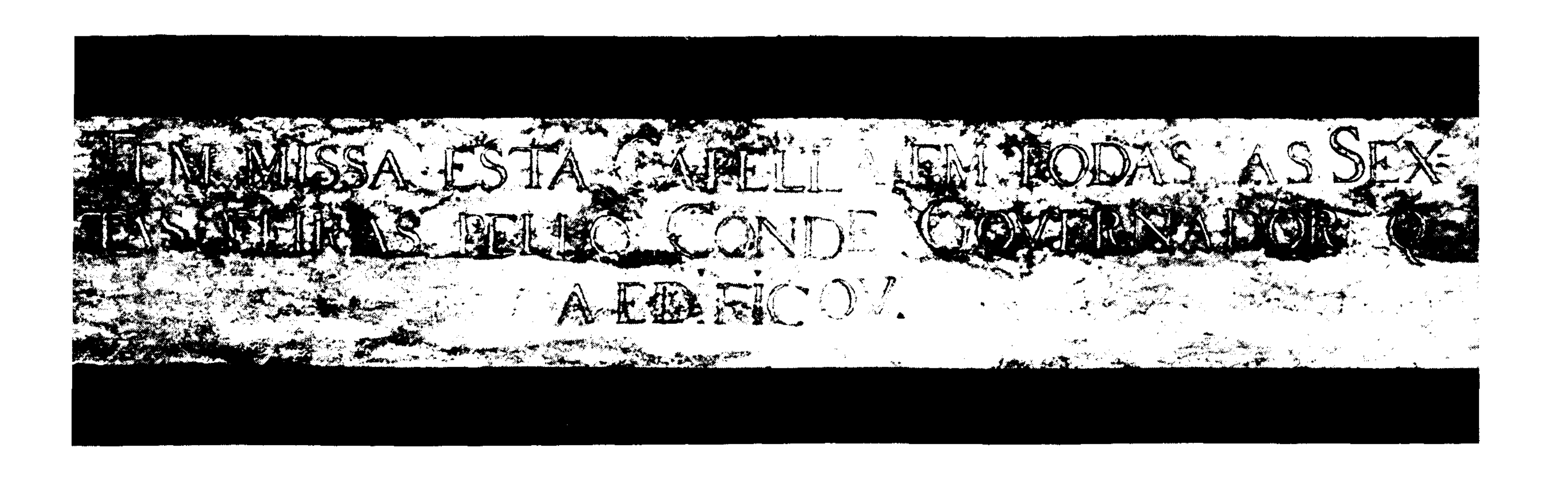
(2) Sur cette date, cf. *Sources inédites*, Portugal, t. IV, Paris, 1951, p. 335.

(3) Voir la liste des gouverneurs d'Azemmour dans l'index alphabétique de la série Portugal des *Sources inédites*, à la fin du t. V, Paris, 1953.

(4) Robert RICARD, *Un document portugais sur la place de Mazagan au début du XVIIe siècle*, Paris, 1932. Mascarenhas ne reçut qu'après 1624 le titre de comte de Castelo Novo ; en 1640 il devint marquis de Montalvão. Cette chronologie ne soulèverait pas de difficulté grave, car on pourrait admettre que la pierre a été gravée entre 1624 et 1640. Le titre du *Regimento* (qui n'est pas de l'auteur) l'appelle d'ailleurs : le comte D. Jorge Mascarenhas.

(5) Sur ces gouverneurs, voir COUTO DE ALBUQUERQUE DA CUNHA, *Memorias para la historia de la plaza de Mazagán*, trad. esp., Tanger, 1910-1911, pp. 102-106, 120 et 141-142. Je renvoie de préférence à cette traduction espagnole, plus accessible que l'original portugais. Sur D. Francisco MASCARENHAS, on ajoutera RICARD, *Un document portugais*, p. 8, 11, et 42, n. 1.

(6) Il s'agit d'une note marginale à un document de la *Torre do Tombo* sur Mazagan publié par Pedro DE AZEVEDO dans « Revista de História » (Lisbonne), t. VIII, 1919, pp. 49-66 ; voir p. 65, n. 6. Sur ce document, cf. *Sources inédites*, Portugal, t. I, Paris, 1934, p. 105.



Inscription portugaise trouvée à Azemmour

2° Notre inscription est du même genre que celles qui se trouvent aujourd'hui à l'église de l'Assomption de Mazagan et dont la provenance n'est pas douteuse (1).

3° La maison où elle a été découverte, et qui a été occupée par le pacha d'Azemmour Si Mohammed ben Dahan (1913-1929), aurait été construite par Si Mohammed ben Taibi ben Mohammed ben Abdallah en 1210 h. (1795-1796), c'est-à-dire pendant la période creuse qui s'étendit entre l'évacuation de Mazagan par les Portugais (1769) et sa restauration par les Marocains (1824-1825) (2) ; les habitants d'Azemmour eurent alors toutes facilités pour se procurer des matériaux de construction dans l'ancienne place portugaise.

Après la découverte, la pierre a été transportée à l'église Saint-François d'Assise d'Azemmour ; elle y est actuellement placée sous le maître-autel.

Robert RICARD.

(1) Voir les inscriptions nos 3, 4 et 5 dans « Les inscriptions portugaises de Mazagan », *art. cité*, pp. 166-169.

(2) C'est la date donnée par G. S. COLIN et Pierre DE CENIVAL dans l'article Mazagan de « l'Encycl. de l'Islâm » ; cf. *Les inscriptions portugaises de Mazagan*, p. 155 et n. 1.

SUR UNE INSCRIPTION LATINE TROUVÉE A VOLUBILIS

Cette inscription a été trouvée à l'Ouest de la ville, près de la porte à trois baies et un peu en dehors. Elle se lit sans difficulté (1) :

I O M

CETERISQ DIIS DEABVSQ IMMORTALIBVS PRO SALVTE
INCOLVMITATE ET VICTORIA P P IMP CAES M IVLII PHILIPPI PII
FELICIS AVG ET M IVLII PHILIPPI NOBILISSIMI CAESARIS ET [MARCIAE
OTACILIAE SEVERAE AVG CONIVGI AVG N ET MATRI CAESARIS [N ET
MATRI CASTRORVM ET SENATVS M MATVRIVS VICTORINVS
PROC EORVM PROLEG CONLOQVIVM CVM SEPEMAZYNE P G
BAQVATIVM PACIS CONFIRMANDAE GRATIA ARAMQ CONSE- [CRAVIT
X KAL MAI
IMP D N M IVLIO PHILIPPO ET MESSIO TITIANO COS

Il est à noter qu'à la 7e ou 8e ligne le graveur a oublié le verbe : il faut compléter : « conloquium *(habuit)* ».

Ce texte commémore le renouvellement du traité de paix et d'amitié entre Rome et la puissante tribu des Baquates en l'année 245 ap. J.-C., le 22 avril, sous l'empereur Philippe. Le nom de cet empereur et des membres de sa famille qui figuraient sur l'inscription ont été martelés, comme cela se présente souvent : son origine orientale l'ayant peut-être rendu

(1) Longueur de la pierre : 1m. 34 ; l = 0,60 ; h = 0,43. Champ épigraphique : L = 1,05 ; l = 0,50. Aux deux extrémités, une queue d'aronde entourant une palme gravée, H.d.l. = 4 cm. à la première ligne, 35 mm. aux autres. Quelques ligatures : TE LT AN

antipathique en Occident, mais la malveillance ne s'étant manifestée par ces martelages qu'après sa défaite par Dèce.

Il entre dans une série déjà connue par d'autres inscriptions du même genre se rapportant aux empereurs Marc-Aurèle (161-180), Sévère Alexandre (222-235), Probus (275-281, les deux inscriptions relatives à cet empereur étant datées de 277 et 280) (1).

Les formules sont toujours les mêmes, à quelque différence de détail près. En tête on invoque « Jupiter très bon et très grand », celui du Capitole, protecteur de Rome et de son Empire, puis les autres divinités confondues, même Junon et Minerve ses deux parèdres, dans la foule anonyme des « dieux et déesses immortels ». Ce groupe est d'ailleurs omis dans la première inscription de Probus. On passe ensuite au culte impérial : l'invocation est faite pour le salut, la conservation et la victoire perpétuels de l'empereur. La première inscription de Probus, plus sobre, ne mentionne, après Jupiter et le Génie impérial, que la Bonne Fortune de l'empereur, ce qui est étonnant, car la Victoire était considérée comme la protectrice particulière des Césars ; sa statuette en or figurait comme un fétiche dans leur Laraire, et l'on sait quelle polémique se déchaîna au IVe siècle entre païens et chrétiens autour de l'autel de la Victoire qui se dressait dans le vestibule de la Curie à Rome (2). Il est vrai que la Fortune passait, comme le dit Plutarque, pour avoir coupé ses ailes en se fixant au Capitole dont elle faisait ainsi sa demeure définitive, et les concepts de la Fortune et de la Victoire ont pu devenir équivalents au IIIe siècle.

Avec l'empereur figuraient sur l'inscription le nom de sa femme, Marcia Otacilia Severa, et de son fils, Philippe le Jeune, qui ne recevra le titre d'Auguste qu'en 246. La coutume s'en était établie avec Septime Sévère, dont la femme, Julia Domna, avait déjà pris les titres honorifiques de « Mère des camps et du Sénat » qu'elle porte sur l'Arc de Triomphe de Volubilis, et elle continua, comme on le voit ici, tard dans le IIIe siècle. Elle cesse avec l'anarchie militaire.

Dans toutes nos inscriptions, il est question d'une entrevue, *conloquium*, entre le Procurateur et le chef de la tribu des Baquates, laquelle nomadisait dans le Moyen Atlas jusqu'en Algérie et apparaît sous Sévère Alexandre associée à celle, plus puissante, des Bavares (3). Ce chef s'appelle ici Sepe-

(1) C. I. L., VIII, 21.826 ; P. S. A. M., VII, p. 166 ; CAGNAT, MERLIN, CHATELAIN, I. L. A., nos 609 et 610. — M. E. FRÉZOUL, Membre de l'École Française de Rome, chargé de mission au Maroc, a eu le bonheur d'enrichir encore cette série par des inscriptions en l'honneur des empereurs Marc-Aurèle, Commode, Septime Sévère et Gordien III.

(2) « La Victoire d'Auguste a joué le rôle d'une force miraculeuse au service de l'État romain tout entier... elle est au centre de ce qu'on peut appeler la mystique impériale ». J. GAGE, *La victoire d'Auguste*, M. E. Fr. R. 1932, p. 87.

(3) Une des inscriptions découvertes par M. E. FRÉZOUL les associe aussi à la tribu des *Macaenites* citée par Ptolémée, l'Itinéraire d'Antonin, Dion Cassius, et dont le nom se rapproche curieusement de celui de Meknès.

mazynis (1), nom purement indigène sans qu'aucun nom romain lui soit accolé, tandis que sous Antonin, Tuccuda s'appelle Aelius (2), et les trois chefs mentionnés sous Probus, tous Julius. Est-il moins romanisé ? Cela semblerait l'indiquer. Il est néanmoins curieux que Julius soit le gentilice de l'empereur Philippe ; peut-être ses successeurs l'ont-ils adopté par déférence pour cet empereur. Il est qualifié ici de *princeps,* comme ses prédécesseurs sous Antonin et Marc-Aurèle. Sous Probus, le chef de cette même tribu est appelé roi, *rex.* Ce changement de titre correspond-il à une augmentation de la puissance et des prétentions de ce chef (3), ou à un simple changement dans le vocabulaire de la chancellerie romaine ? Il est difficile de le dire. Tout de même, sous Probus, le pouvoir impérial n'était pas encore tellement affaibli en Afrique, après qu'eut été sévèrement matée la révolte sous Gallien, qu'il eût accepté docilement de renforcer le prestige d'un « caïd » indigène en lui reconnaissant un titre que l'autre s'était arrogé de lui-même et qui comportait l'aveu d'une certaine indépendance — à moins que ce ne fût pour récompenser une longue fidélité. Or, ceci est justement suggéré par les mots *diutina pace* de la deuxième inscription de Probus, la *pax foederata* conclue trois ans auparavant, en 277, n'impliquant pas forcément la fin d'une période d'hostilité.

L'autre interlocuteur, le procurateur M. Maturius Victorinus, nous était connu par une autre inscription commémorant la mort de son fils (4), mais nous apprenons ici sous quel empereur il a exercé ses fonctions.

L'entrevue se termine cette fois comme les autres par l'érection d'un autel à la Paix Auguste qui sera le témoignage tangible des relations amicales entre Rome et la tribu des Baquates. M. J. Carcopino a cru discerner dans ces renouvellements de l'alliance une preuve qu'elle était fort précaire. Il est exact que le procurateur inconnu de Sévère Alexandre et M. Maturius Victorinus portent le titre exceptionnel de *Prolegat* ; ceci signifie probablement qu'ils ont sous leurs ordres des troupes légionnaires venues avec leurs tribuns d'ordre sénatorial — donc que les frontières de la province sont menacées et qu'il a fallu renforcer les cohortes d'auxiliaires qui ordinairement les défendent seules. Mais sont-elles inquiétées par les Baquates ? On pourrait dire, au contraire, que c'est pour obtenir leur concours dans la guerre qui va s'engager contre une autre tribu, les *Autololes* de la côte par exemple, que le procurateur prend soin de convoquer leur chef et de consacrer l'autel qui affirme à nouveau l'alliance avant une éventuelle entrée en campagne : c'est la mesure préparatoire à l'appel des « forces supplétives ».

(1) Nous inférons cette forme d'après l'ablatif Sepemazine. Ce nom ne figure pas à l'index du tome VIII du C. I. L. On trouve seulement *Seffesu* et *Sefissu*, et *Mazica*, *Mazix*, *Mazicc*.

(2) L. Chatelain, C. R. A. I., 1931, p. 295.

(3) J. Carcopino, *Le Maroc Antique*, p. 274.

(4) C. I. L., VIII, 21.833.

Mais peut-être n'est-il pas besoin de supposer des événements exceptionnels pour justifier ces entrevues. Je croirais volontiers qu'à chaque changement d'empereur à Rome ou de procurateur en Maurétanie Tingitane, ou de prince dans la tribu, une entrevue avait lieu entre le gouverneur et le « caïd » (1). Celui-ci arrivait avec ses cavaliers ; on échangeait des serments ; on faisait un sacrifice. Le nouveau chef recevait peut-être l'investiture, matérialisée par la remise d'un burnous d'honneur ou de quelque autre insigne, et la cérémonie se terminait par un vaste banquet qui devait fort ressembler aux « diffas » actuelles. La fête se déroulait aux portes de la cité (c'est en dehors de la porte N.-E. qu'ont été aussi trouvées les deux inscriptions de Probus), car il était plus sûr de ne pas laisser entrer ces barbares mal dégrossis dans une ville trop riche et de ne pas les exposer à la tentation d'en piller les boutiques bien achalandées, au cours d'un désordre fortuit provoqué, par exemple, par l'abus de la boisson : du vin dont ces Baquates n'avaient certainement pas l'habitude dans leurs douars (2).

Quoi qu'il en soit, cette inscription, après d'autres, nous montre la vigilance de Rome toujours soucieuse de maintenir la paix sur ses frontières par une diplomatie pacifique autant que par les armes.

Raymond THOUVENOT.

(1) Encore aujourd'hui, la notion d'État est difficilement accessible aux populations de l'Afrique du Nord. Seuls comptent pour elles les liens de fidélité personnelle. La mort de l'empereur ou de son chef peut dégager la tribu de toute vassalité si on ne renouvelle pas expressément les traités.

(2) Il est à remarquer que la voie romaine passait *devant* les fortins de Souk el Arba du Rharb et de Soueïr sans les traverser.

NOTE SUR LES SURVIVANCES DU DROIT COUTUMIER BERBÈRE EN TUNISIE

A l'exception du texte que Deambrogio a fait connaître en 1903, sur le « Qanoûn Charthya » *(Rev. Tu.)*, la question d'une survivance des coutumes berbères en Tunisie n'a jamais fait l'objet d'aucune publication. Je résume ici brièvement le résultat, plutôt négatif, de mes recherches (1).

La question doit être examinée à plusieurs points de vue :

1° Dans les régions depuis longtemps arabophones, la besogne à accomplir serait la même que dans tout le reste du monde arabophone nord-africain : trouver si possible des traces d'institutions socialement encore en vigueur malgré le droit musulman, et inspirées par le droit coutumier préislamique. Ceci n'a rien de spécifique à la Tunisie, par conséquent.

2° Quant aux régions berbérophones (quelques dizaines de mille d'habitants du Sud-Tunisien) ou dans celles qui l'ont été à une époque pas trop ancienne, voici ce que l'on peut dire :

a) On peut éliminer ce qui concerne les berbérophones, à peu près tous ibâdhites, de Djerba : cette île est depuis trop longtemps soumise, en droit, à la juridiction du pouvoir central sounnite, et, en fait, à l'influence des textes ibâdhites, pour qu'il y ait des chances d'y retrouver du droit coutumier berbère. Mon étude, d'ailleurs brève, de la situation, faite sur place, m'a confirmé dans cette opinion.

b) Restent les îlots berbérophones et les tribus arabophones qui les entourent. En gros et sous réserve d'un examen plus approfondi, fait par un spécialiste, tout a bien disparu également de nos jours, tandis qu'on entrevoit, dans un lointain brouillard, un état de choses qu'on ne peut plus préciser, mais où la coutume jouait encore son rôle dans les deux groupes de population, et ce bien que la plupart de ces tribus aient été, dès avant le Protectorat, plus ou moins soumises, en général, aux autorités centrales ; contrairement à la situation en Kabylie et au Maroc berbères, demeurés indépendants jusque là à peu près dans leur totalité.

(1) On trouvera des détails dans une étude que je dois publier dans les « Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes » de l'Université d'Alger, et à laquelle je renvoie les spécialistes.

Il est établi par la publication de Deambrogio que jusque vers la fin du XIXe siècle, les Haouaya (arabophones) avaient un Qanoûn, consistant en tarifs d'amendes (le plus souvent stipulées en ovins), pour toutes sortes de délits. Dans beaucoup d'endroits de cette région et jusque vers Ben Gardane (ar.), il y avait, comme chez les Haouaya, un conseil *(charthya),* comprenant le chef de tribu et deux notables par fraction, se réunissant en sessions nommées *mi'ad* ; peut-être cela rappelle-t-il les *djema'as* berbères. Y connaissait-on aussi ces tarifs d'amende ? C'est probable.

D'autre part, et dans la mesure où la division de la population en *çoffs* est quelque chose de berbère, celle qui a existé en Tunisie, entre *çoff Youssef* et *çoff Chaddad*, est encore dans les mémoires ; on sait qu'elle s'étendait jusqu'en Tripolitaine, et on m'affirme qu'elle n'a pas perdu toute valeur pratique dans la région de Kebili (ar.), même aujourd'hui.

Dans toute cette région, par exemple à Médenine (ar.), Douïret (berb.), Chenini (berb.), etc., on trouve des greniers collectifs. Mais il ne m'a pas été possible de relever l'existence de règlements à leur sujet, tels qu'il en existe pour l'Aurès et pour diverses régions du Maroc.

Enfin, je n'ai pu découvrir trace du serment collectif, qui est, selon G. Marcy, la pierre de touche du droit berbère.

En somme, on arrive trop tard pour préciser les indications tout à fait fugitives qu'on trouve dans les rapports de nos premiers officiers, selon lesquels il existait dans plusieurs tribus des organes judiciaires indépendants, qui appliquaient des règles coutumières.

Georges-H. BOUSQUET.

DE MADÈRE A MAZAGAN : UNE MÉDITERRANÉE ATLANTIQUE

Quand, à la fin du moyen âge, la civilisation méditerranéenne est partie à la conquête de l'Atlantique, elle y a transporté ses habitudes et ses méthodes. Comme l'a déjà montré Fernand Braudel (1), les Portugais ont navigué d'île en île, se créant des « méditerranées orientales » dans l'Atlantique, avant de s'y créer, de Cuba à La Plata, des Méditerranées occidentales. La côte d'Afrique n'a été elle-même qu'un chapelet d'îles, îles moins saines et moins sûres que les autres, mais reliées par elles au Portugal et à l'Europe. Si pour l'Angola l'île (de Luanda) est à proximité de la côte et se confond presque avec elle, il est évident que São Jorge da Mina est le poste avancé de São Tomé, comme la Guinée portugaise l'est des îles du Cap Vert. Le Maroc portugais n'échappe pas à cette loi et Robert Ricard a maintes fois montré les liens étroits qui, au XVIe siècle, rattachaient Madère à Mogador, Mazagan, Safi ou plutôt Safi, Mogador et Mazagan à Madère et, par delà Madère, aux Açores (2). Il a signalé les interventions armées parties de Madère et qui avaient sauvé les places marocaines des assauts musulmans. Surtout il a montré le rôle de centre ravitailleur que Madère avait pu jouer pour les places marocaines. Ce rôle, elle le jouait au double titre de productrice et de relais.

De productrice d'abord : Madère au XVe siècle est l'île du bois et, chose étrange, pour cette masse montagneuse, l'île du blé. Elle le reste dans une certaine mesure au XVIe siècle, mais devient alors surtout l'île du sucre, et un peu déjà l'île du vin. Voilà les trois produits que Madère envoie aux places marocaines pendant le XVIe siècle.

Mais comme relais elle reçoit en transit le blé des Açores, déjà plus abondant et toutes sortes de marchandises européennes. Ajoutons le trafic en sens inverse, moins important, mais qui n'en existe pas moins : du bétail

(1) *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949, p. 122 etc.

(2) Essentiellement *Les places luso-marocaines et les îles portugaises de l'Atlantique*, dans « Sources inédites de l'histoire du Maroc », Portugal, t. III, Paris, 1948, pp. 323-329, et t. IV, Paris, 1951, pp. 424-426. Voir aussi les indications du même auteur dans « Annales de l'Institut d'Etudes Orientales » (Alger), t. III, 1937, pp. 71-73.

sur pied (1) et peut-être des esclaves, car la culture de la canne coïncide à Madère avec le développement du travail servile.

Le problème est de savoir si au XVIIe siècle ces courants se sont maintenus, s'ils se sont transformés ou s'ils ont disparu.

Première remarque : les Portugais ne possèdent plus au Maroc que trois places : Tanger, Ceuta, Mazagan. Nous connaissons l'importance respective de ces trois places par leur budget (2) pour l'année 1606. Voici ce qu'exige chacune d'elle en monnaie et en blé :

	Monnaie	*Blé*
Tanger	48.236 milreis	2.160 moios
Ceuta	23.089 —	1.300 —
Mazagan	22.920 —	1.400 —
TOTAL	94.245 milreis	4.860 moios

Sur la côte atlantique, une seule place : Mazagan, et, nous le voyons, la moins importante. Or, en 1640 Ceuta reste espagnole et en 1661 Tanger est cédée aux Anglais comme dot de la nouvelle reine d'Angleterre. Le problème se simplifie pour nous, et sans doute pour Madère. Un seul port marocain peut lui donner du souci : Mazagan.

Seconde remarque : le trafic du XVIe siècle était lié, en partie, à la structure économique de Madère. Or au XVIIe siècle cette structure s'est considérablement modifiée. Madère n'est plus du tout l'île du blé. Elle a enfin renoncé à ce paradoxe agricole. Elle n'est même plus essentiellement l'île du sucre. Elle est en train de devenir la grande île du vin. Au contraire, les Açores sont maintenant les grandes îles à blé, blé d'assez bonne qualité d'ailleurs, par opposition au blé de « Berberia » assez médiocre.

Il nous reste à étudier les répercussions de ces changements sur les trafics. Où est-ce possible ? Les registres des douanes de Madère de 1620 et 1650, les seuls conservés (3), ne nous donnent aucune indication. Mais l'on sait que les produits qui passaient par le port de Funchal ne payaient pas tous des droits. Par contre, les registres des *Vereações* de Funchal (4) nous ont laissé sur le blé des renseignements importants. Les *Vereadores* (échevins) étaient chargés d'approuver les prix des blés vendus sur la place de Funchal, au besoin de les diminuer. Nous voyons ainsi coter du blé des Açores, des Canaries, d'Angleterre, d'Ecosse, de France, d'Allemagne, des

(1) RICARD, « Sources inéd., Portugal », t. III, p. 324.
(2) Lisbonne, *Ajuda*, 52-VIII-58.
(3) Aux Archives Nationales de la Torre do Tombo, à Lisbonne.
(4) *Arquivo distrital de Funchal* (Madère). Nous avons dépouillé ces registres jusqu'à l'année 1670.

Flandres, du Portugal, du Cap Vert, de Porto Santo, enfin de Berbérie et de Madère même.

Une seule fois le blé vient nommément de Mazagan : le 13 mai 1627 : « 30 moios de trigo de que veio de Mazagão a 160 reis o alqueire ». Beaucoup plus souvent nous trouvons le terme vague de « Berberia » comme origine :

1er octobre 1623 ..		trigo de Berberia	9 vinteis	o alqueire
14 août 1624	20	moios de trigo de Berberia,	130 reis	o alqueire
26 juin 1638	30	— —	200	—
24 avril 1640	50	— —	200	—
10 octobre 1640 ..	20	— —	160	—
7 janvier 1641 ...	12	— —	160	—
4 juin 1642		trigo de Terberia	220	—

Il n'est pas sûr que ce blé vienne de Mazagan. Il peut très bien venir d'autres ports marocains ou barbaresques. De même, l'expression de *trigo anafil*, que nous trouvons souvent, désigne sans doute aussi bien du blé du sud du Portugal que du blé d'Afrique, blé dur, de toute façon assez mauvais. Par exemple :

Janvier 1625	trigo anafil	160 reis	o alqueire
Avril 1625........	—	220	—
Mai 1626	—	200	—
Décembre 1626 ...	—	200	—
24 avril 1640	1 moio de trigo anafil	220	—
Mai 1641	trigo anafil	200	—

Ce trafic de blé berbère ne va pas sans incidents et sans problèmes. Le 5 août 1623 un procès-verbal de réception de la *nao* « Fenis », dont le *mestre* est « Pedro Blique, vezinho de Londres » — bref un bateau anglais — nous apprend que la *Fenis* vient de Berbérie chargée de blés et « autres marchandises ». La garnison de Madère voudrait réquisitionner ces blés. Mais les *vereadores* refusent : ce serait contraire au droit des gens et il pourrait en résulter des difficultés internationales.

Des précautions sont prises pour éviter des pertes : Le 10 mars 1644 « aparesseo Jorge Freire, mercador ingles, e por elle foi dito que elle se obrigava a que o mestre da nao Olandeza que neste porto esta vinda de Berberia a dar conta do dito mestre a entregalle nas cadeias donde era nesta cidade não deitando o trigo em terra e fazendo o contrario elle dito Jorge Freire pagara 500 cruzados » (1).

(1) Traduction : « A comparu Jorge Freire, marchand anglais, qui s'est engagé à ce que le *mestre* de la *nao* hollandaise qui se trouve dans le port, venant de Berbérie, dépose son blé dans les docks et non à l'air libre, et, s'il fait le contraire, ledit Jorgé Freire s'engage à payer 500 cruzados ».

Il n'y a pas de doute, Madère craint le manque de blé et elle voit parfois à regret le blé des Açores s'en aller vers Mazagan. De ce courant, probablement le plus important, nous n'avons que quelques traces à Madère, car les bateaux de blé évitent de s'arrêter à mi-chemin. Ils ont raison, comme le prouve l'affaire assez grave de 1651 (1) : un bateau français chargé de transporter 414 *moios* de blé de São Miguel à Mazagan pour le compte des *contratadores* de cette place, s'est arrêté à Madère où, « per ordem do Juiz e dos officiais da Camara », on réquisitionne une partie de sa cargaison soit : 95 *moios* et 45 *alqueires* et on la vend au prix de 2.028.146 *reis*, soit 18 *vinteis* l'*alqueire*. La municipalité s'appuie sur des précédents. Mais les *contratadores* se sont plaints au Conseil de la Fazenda et le roi ordonne que l'argent de cette vente soit remis au représentant à Madère des *contratadores*, João da Costa.

Autre exemple de ce trafic : le procès-verbal de la délibération des *Vereadores* pour le 3 août 1661 signale que la caravelle de João Dias Fogasa allant « as Ilhas de Baixo », c'est-à-dire aux Açores, ne pourra au retour décharger son blé à Madère, car elle doit le porter à Mazagan (2).

Nos recherches n'ont pas dépassé 1670. Cependant le hasard nous a fait trouver dans les registres du Chapitre de la Cathédrale de Funchal (3) les traces d'un autre commerce, le seul peut être qui ait subsisté dans le sens Mazagan-Madère. Il s'agit de la cire de Berbérie achetée à Madère 250 *reis* l'*arratel* en 1684 et 230 en 1689 à peu près au même prix que la cire anglaise (respectivement 250 et 240 réaux l'*arratel*). Mais cette cire de Berbérie vient-elle de Mazagan ? Rien ne le prouve. Les autres produits de Mazagan n'ont pas laissé de trace. Les esclaves ont disparu avec le sucre. Quant au bétail, il a sans doute été victime de l'insécurité grandissante de la place marocaine.

Il resterait encore à étudier les prix de ces blés açoréens et berbères sur la place de Funchal. Ce qui nous frappe, c'est le prix relativement élevé des blés berbères. Sans entrer dans un problème qui dépasse le cadre de ces réflexions, nous pouvons émettre l'hypothèse que ces blés de mauvaise qualité n'étaient achetés pour la consommation insulaire que comme blés d'appoint, lorsque l'arrivée des autres blés ne suffisait pas.

Nous voudrions savoir aussi pourquoi on ne trouve pas de traces d'exportation de vins vers Mazagan dans les registres de douane. Est-ce que le vin venait d'ailleurs ? D'où ? La consommation était-elle inexistante ? ou

(1) *Arquivo distirtal de Funchal*, Livros da Camara, tome VI, pp. 103 v à 104 v, 17 juillet 1651.

(2) « ... mandarão chamar ao mestre da caravella João Dias Fogasa para aver de... fazer viagem as Ilhas de Baixo a buscar trigo para esta da Madeira ; por elle foi dito que lhe não podia fazer a tal viagem per hir fretado pello contrato para levar trigo para Mazagão, conforme a carte de gia e fretamento que mostrou pasada asinada per João Feio Cabral Tesoureiro Mor da Casa de Ceuta, a coal carta foi vista e lida... »

(3) *Torre do Tombo, Série Funchal, Cabido da Sé*, 1684 et 1689.

était-elle si réduite que le ravitaillement de la place en vins n'était pas renouvelé tous les ans ? (1)

Problèmes importants certes. Mais le problème essentiel a été abordé. Madère jadis pourvoyeuse de blé est devenue intermédiaire et même consommatrice. De toute façon, elle reste un relais du ravitaillement luso-marocain. Elle continue à jouer dans l'Atlantique, bien que sous une forme un peu différente, son rôle d'île méditerranéenne.

Frédéric MAURO.

(1) Au XVIe siècle, les places luso-marocaines importaient du vin d'Andalousie (cf. Robert RICARD, dans « Annales de l'I. E. O. », t. IV, 1938, pp. 142-143).

APERÇU SUR LES GRAVURES RUPESTRES DE LA RÉGION DE MARRAKECH

Une aussi courte note ne permet pas de donner un compte rendu complet de cinq ans de recherches. Pour la même raison, il ne peut être question ni de chronologie, ni de datation, ni de comparaisons avec les sites de gravures d'Europe et d'Afrique.

Je me contenterai donc de donner la liste des sites découverts, classés par ordre d'importance numérique, avec, pour chacun d'eux, quelques caractéristiques. Ce sont :

I. — Les plateaux de transhumance : Oukaimeden, Yagour ;
II. — Lalla Mina Hammou (Yagour) ;
III. — Les azibs n'Ikkis (Yagour) ;
IV. — Igoudmane (Yagour) ;
V. — Les Mégalithes des vallées du Grand Atlas ;
VI. — Koudiat el Mouissira.

L'étude de ces sites est loin d'être terminée et je maintiens mes droits sur les gravures non encore découvertes, sur tous les vestiges qui peuvent y être attachés : tertres, abris contenant des traces d'habitation, lieux sacrés, mégalithes. Ces mêmes réserves sont faites pour les plateaux gréseux du nord de Télouet, vers le jebel Tistouit, ainsi que pour le tizi n'Tirlist (Demnat).

I. — *Les plateaux de transhumance* : Oukaimeden, Yagour. C'est près des alpages que se trouve le groupe de beaucoup le plus important par le nombre. Des centaines de gravures, dont trois cent cinquante pour l'Oukaimeden, y ont été relevées et le travail de prospection est encore en cours, principalement pour le Yagour.

Près des pâturages d'été, des tribus belliqueuses ont gravé leurs armes. Ce sont par ordre d'importance numérique :

a) Les poignards droits, triangulaires (fig. 10 à 18), avec (fig. 10 et 13) ou sans dragonne (fig. 18), nus (fig. 18) ou dans leur fourreau (fig. 10) parfois

Pl. I

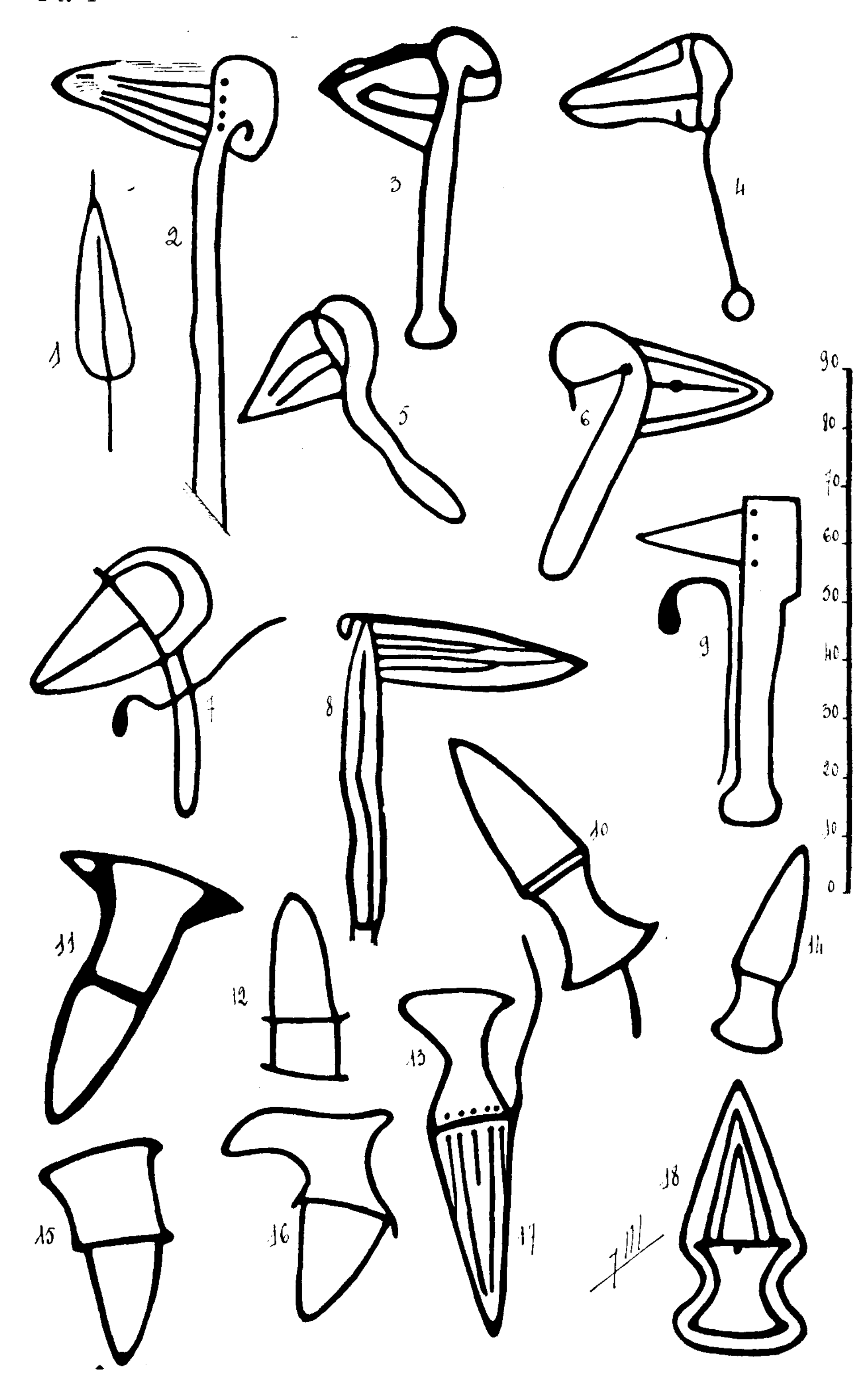


FIG. 1. — Oukaïmeden : 2 à 7, 10 à 12, 14 à 16, 18. — Azibs n'Ikkis (Yagour) : 1. 8, 13. — Talât n'Iisk (Yagour) : 9.

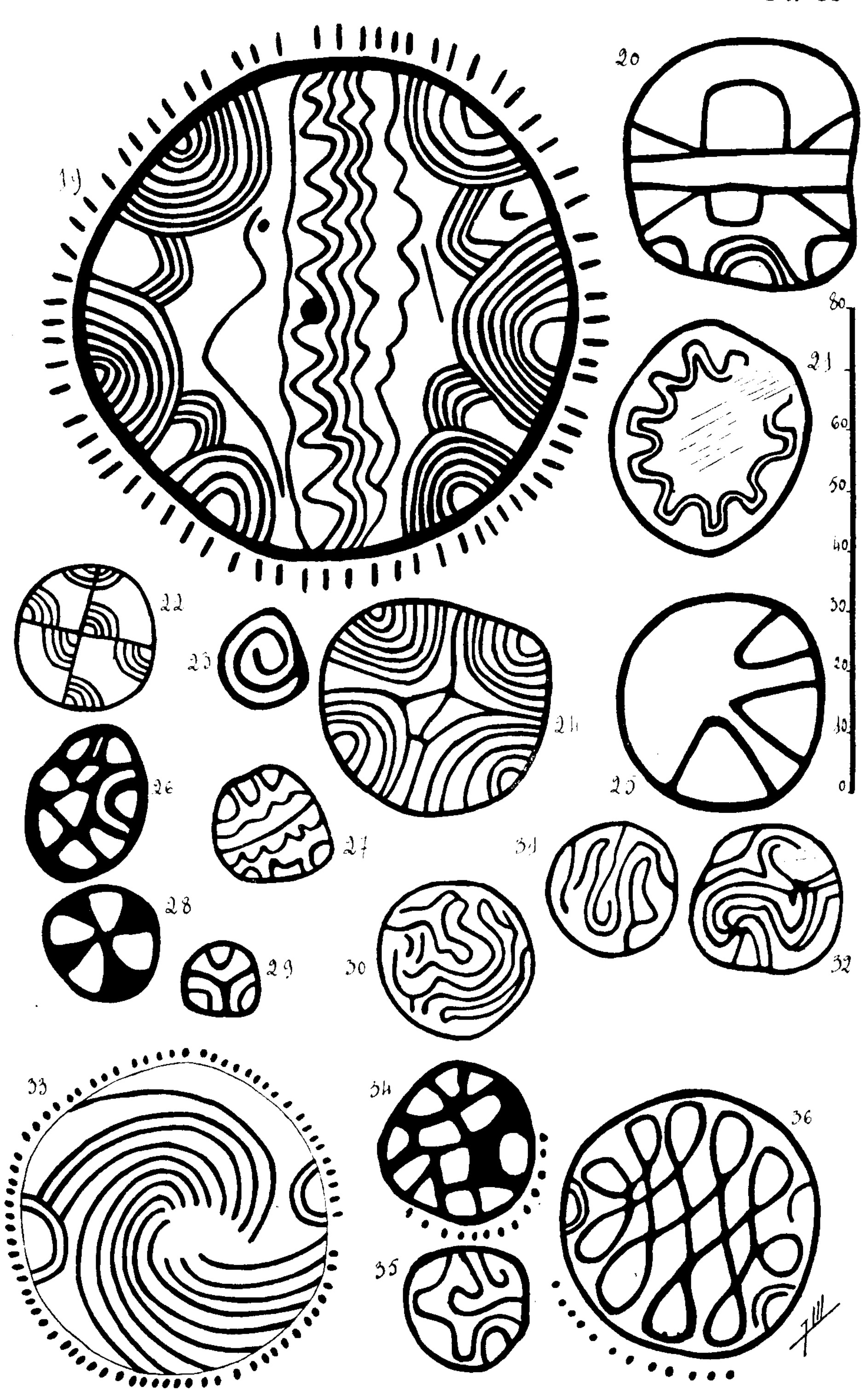


FIG. 2. — Oukaïmeden : 33 à 36. — Azibs n'Ikkis (Yagour) : 20.
— Talât n'Iisk (Yagour) : 19, 21 à 32.

assez longs pour qu'on puisse se demander si ce ne sont pas de courtes épées ;

b) Les hallebardes (fig. 2 à 9), lames triangulaires, plus robustes que celles des armes précédentes, avec le manche en bois (fig. 9) ou métallique (fig. 4) perpendiculaire à l'axe de l'arme ;

c) Des pointes de javelots, beaucoup moins nombreuses (fig. 1) ;

d) De plus rares boomerangs ;

e) Peut-être une sorte de massue ;

f) Quelques arcs et flèches (fig. 37 et 38).

Il semble qu'à la même époque appartiennent les disques (cercles ornés) (fig. 19 à 36). Ces graphismes, particuliers au Grand Atlas, forment parfois des groupements importants. Lors de la confection de ces figures, leurs auteurs ont fait montre d'une rare maîtrise de décorateurs.

Ils étaient moins bons animaliers. Des bovidés assez nombreux, quelques félins, peut-être des éléphants et quelques antilopes sont de très mauvaise facture. Il est à noter cependant dans cette catégorie des bovidés géants (des femelles) aux azibs n'Ikkis dont l'un porte, semble-t-il, trois clochettes, ce qui permettrait de supposer que ces bêtes étaient domestiquées et que ces guerriers étaient éleveurs.

La maladresse de ces derniers apparaît surtout dans les représentations humaines. Cependant les guerriers ithyphalliques du Yagour sont pleins d'enseignements grâce aux détails dont ils sont surchargés ou accompagnés (fig. 37 et 38).

Des monstres dont l'un (fig. 43) frappé peut-être d'un bâton de jet, dont l'autre (fig. 44) porte un trait à son flanc gauche, le félin au poignard (fig. 47), le quadrupède aux quatre javelots (fig. 45), la scène de coït (fig. 39) et peut-être les figures 41 et 42 permettront aux préhistoriens, nous l'espérons, de tirer des conclusions sur les idées religieuses et magiques de ces pasteurs belliqueux.

Ce bel ensemble est complété par un grand nombre de gravures énigmatiques : le thème en croissant (fig. 50 et 51), les figures 48 et 49, le signe en huit, des traits serpentiformes, des signes coudés, quelques chars (fig. 46), de rares spirales (fig. 52), etc.

Les incisions de ce groupe ont été obtenues ou par abrasion, ou par piquetage, ou par polissage après piquetage, ou par percussion. Elles ne sont jamais au-dessous de 2.200 mètres d'altitude et peuvent atteindre 2.700.

II. — *Lalla Mina Hammou* (Yagour). En ce point, au bord ouest du plateau, au-dessus de l'oued Ourika, à 2.200 Mètres d'altitude, un bel ensemble décore les tables de grès rouge (fig. 56 à 65). Toutes les gravures ont été obtenues par piquetage. Dans l'ensemble, elles dérivent de

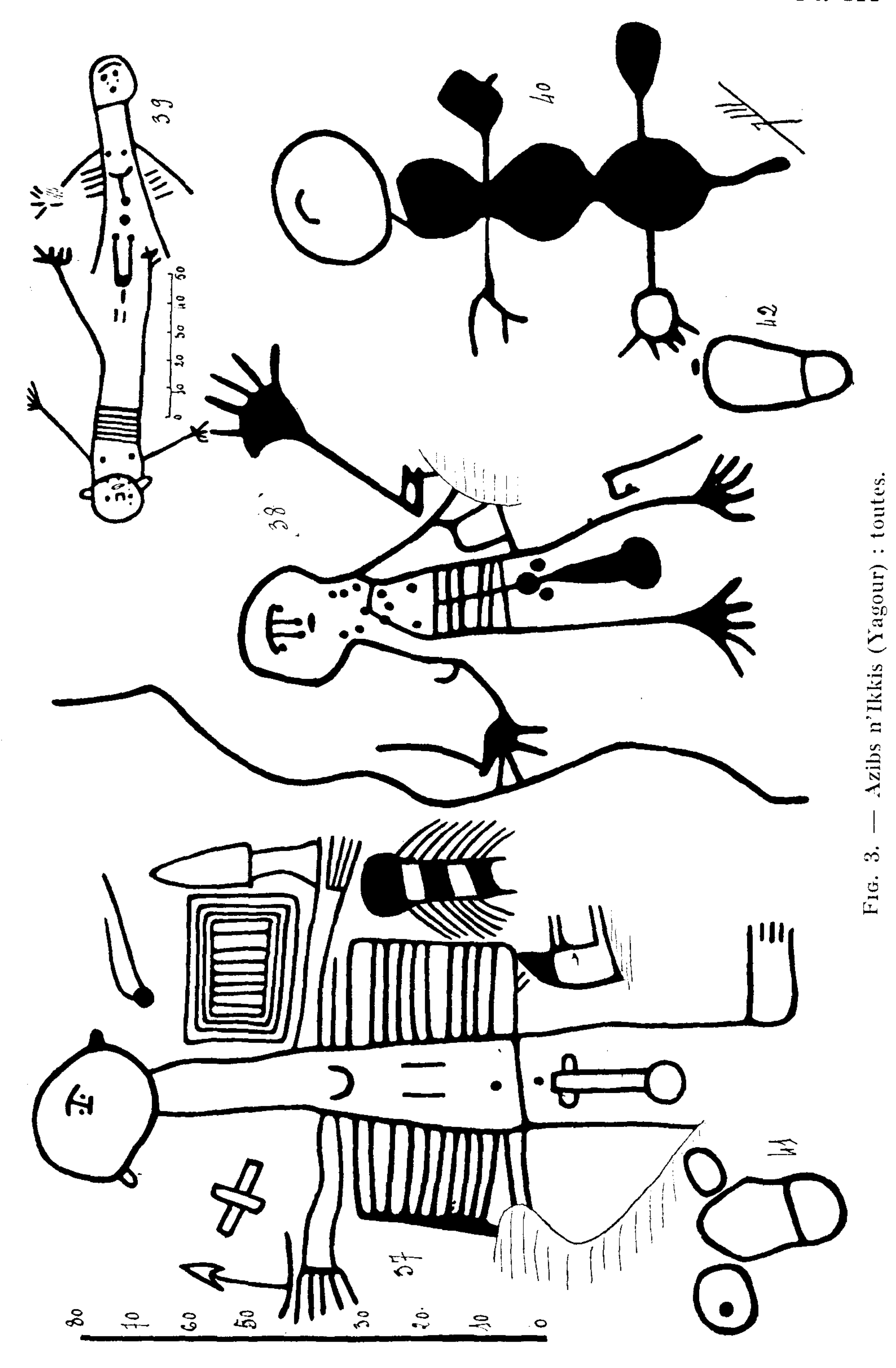


Fig. 3. — Azibs n'Ikkis (Yagour) : toutes.

Pl. IV

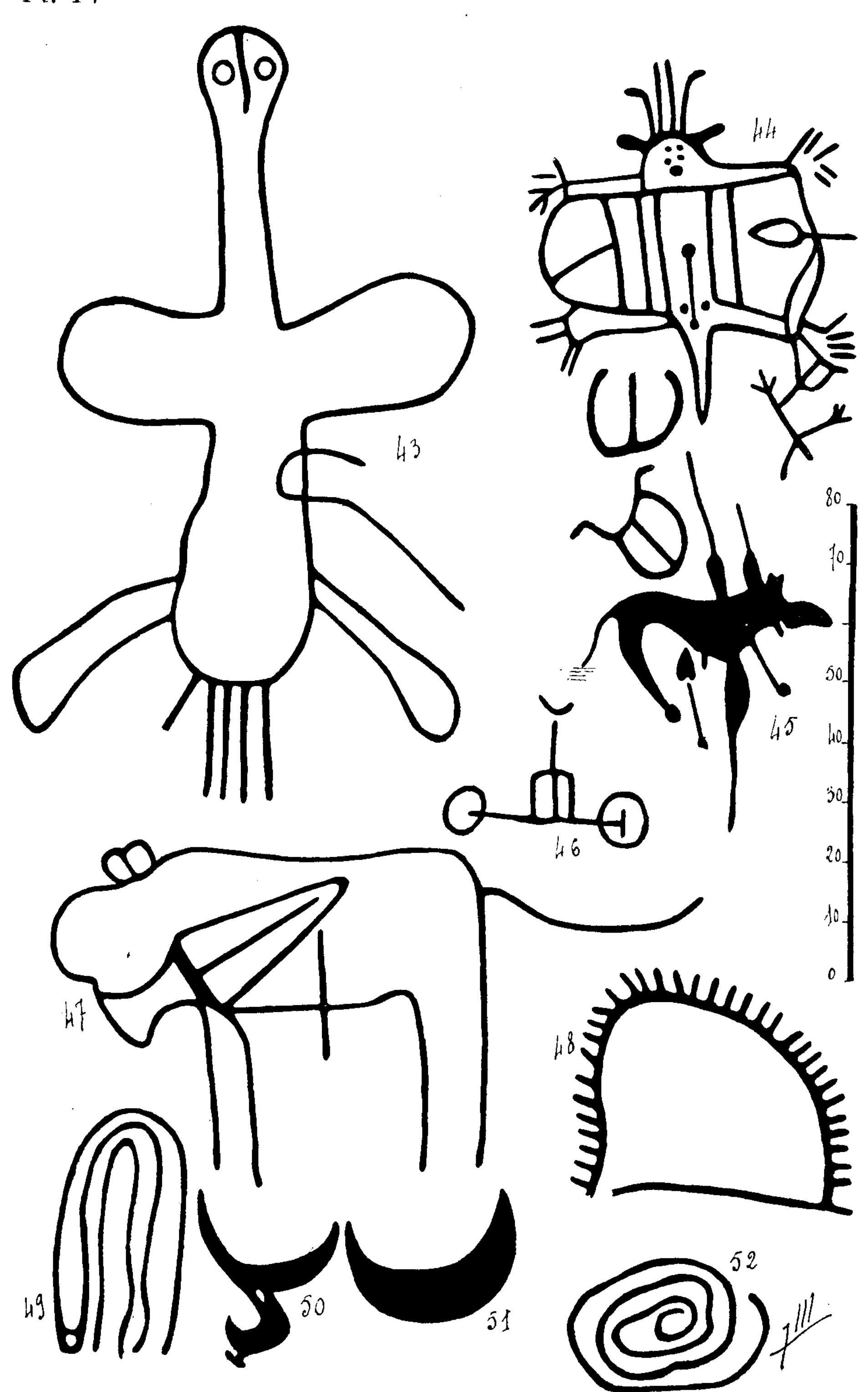


Fig. 4. — Oukaïmeden : 43. — Azibs n'Ikkis (Yagour) : 44, 45, 47 à 51. — Talât n'Iisk (Yagour) : 46, 52.

figures géométriques, du carré ou rectangle (fig. 57), du triangle (fig. 60), du cercle (fig. 58, 59, 61, 62). Les figures 56, 64 et 65 sont plus difficiles à décrire.

III. — *Igoudmane* (flanc N.-E. du Yagour). Ici, nous sommes au-dessous de 2.000, au niveau supérieur de la zone habitée. L'ensemble, très concentré, d'Igoudmane, fort d'une centaine de gravures, est très original. La plupart des figures sont formées de cercles concentriques, appendiculés ; l'appendice, partant en général du centre marqué par un point, porte des figures géométriques, cercles, ovales, triangles (fig. 66 et 69). Des traits serpentiformes partent de figures semblables à ces dernières (fig. 70). Enfin des triangles jumelés, avec une figure intermédiaire (fig. 67 et 71) sont une curiosité de la station. Au sujet de ce dernier thème, je préciserai que la patine des excavations est arrivée à saturation. Toutes les incisions d'Igoudmane sont piquetées.

IV. — *Les azibs n'Ikkis* (Yagour). Parmi les graphismes signalés en ce lieu sous le numéro 1, un petit groupe de quadrupèdes se fait remarquer par sa facture. Une hallebarde gravée dessus permet de placer ces représentations d'animaux à une date antérieure. Elles sont remarquables par la sûreté et la beauté du dessin, par l'excavation totale du corps par piquetage suivie d'un polissage soigné (fig. 53 à 55).

V. — *Les Mégalithes des vallées du Grand Atlas.* Ce groupe formé surtout de pierres à cupules, contient des pierres levées dont Azrou n'Lemal, pièce considérable, et des tertres peut-être funéraires. Ces blocs excavés et parfois gravés ont été notés dans les vallées suivantes : asif n'Aït Irène, asif n'Ourakcn (Sidi Fars), asif n'Talart, oued Ourika, oued Guedji, oued Zat, oued Touama, oued Rdat.

J'ai précédemment avancé que ces vestiges étaient contemporains des gravures des Plateaux. C'est une hypothèse qu'il faudra probablement abandonner.

VI. — *Koudiat el Mouissira.* La station est dans les Frouga, à quinze kilomètres de Marrakech, à 565 mètres d'altitude.

Piquetés et très peu excavés, les traits des stylisations ont presque toujours été repris par les petits bergers et la plus grande partie des pétroglyphes détruite par l'exploitation d'une carrière. L'examen des figures 73, 74, 76 à 88 permettra de se faire une idée de ce groupe, les figures 80 et 86 font penser à Igoudmane.

Je signalerai quelques rares gravures vers le bassin parasiticide d'Ouarzast (Yagour), dérivant dans l'ensemble de figures géométriques, carrés, rectangles, cercles, de traits barrés, sans chameaux et sans cavaliers. Piquetées, aux traits indécis, sans patine, elles font penser à un travail berbère.

FIG. 5. — **Azibs n'Ikkis (Yagour) : 53 à 55. — Lalla Mina Hammou (Yagour) : 56 à 65. — Igoudmane (Yagour) : 66 à 72 et 75. — Koudiat el Mouissira : 73 à 88 moins 75.**

Les bergers interrogés ont déclaré n'avoir jamais entendu parler de leurs auteurs, ce qui n'est pas certain.

Toutes les dalles et blocs travaillés sont des grès : calcaires à Koudiat el Mouissira, permo-triasiques partout ailleurs.

Une chronologie et peut-être une datation seraient possibles dans la plupart des cas. Mais il faut attendre le résultat de fouilles heureuses pour faire un travail sérieux.

Jean MALHOMME.

Bibliographie

Charles Pellat. — *Langue et littérature arabes*, Librairie Armand Colin, Paris, 1952.

La « Brève Histoire de la Littérature Arabe » de J. M. Abd-el-Jalil parue en 1943, témoigne un progrès incontestable par rapport au manuel de Clément Huart qui, ainsi qu'on l'a déjà fait remarquer, est surtout un répertoire biographique. Guidé par de louables soucis pédagogiques, J. M. Abd-el-Jalil a su, en effet, alléger et découper son exposé pour le rendre plus accessible « aux étudiants et aux hommes qui se préoccupent de compléter leur culture générale ». Cependant, il faut bien reconnaître qu'il manque encore à cette histoire de la littérature arabe les aperçus généraux, l'explication des choses, en bref les détails qui font la troisième dimension. C'est précisément ce qui a tenté Charles Pellat, et c'est ce qui fait le mérite de son travail.

Charles Pellat est parvenu, et ce n'était pas une tâche facile, à enserrer en deux cent vingt-quatre pages l'abondante matière de son étude. A la division généralement adoptée par les historiens de la littérature arabe, il a préféré un enchaînement dynamique, retraçant dans le temps la courbe décrite par la production littéraire des peuples arabophones. Il a ainsi distingué quatre moments : la naissance (...-752) ; l'essor (752-1258) ; les siècles obscurs (1258-1800) ; la renaissance (depuis 1800). Ces quatre parties fondamentales, annoncées dans une introduction, précédées d'un chapitre sur la langue arabe et son histoire, s'ordonnent selon un rigoureux parallélisme, autour des trois modes d'expression usités par les écrivains arabes, à savoir : « les vers, la prose rimée, la prose simple ».

Sur ce canevas solide, l'auteur s'est attaché à broder en relief quelques idées générales dont l'essentiel pourrait se ramener aux points suivants :

— Place prépondérante des préoccupations religieuses dans la littérature arabe ; importance de l'*isnād*, et toute-puissance du principe d'autorité dans les œuvres scientifiques écrites en arabe, et par contre-coup dans une grande partie de la littérature dite arabe ;

— Subordination du fond à la forme ;

— Misonéisme incoercible de l'esprit arabe ;

— Caractère routinier des Arabes ; leur inaptitude foncière à se renouveler due à la pauvreté de leur génie inventif ;

— Distinction entre Arabes et non-Arabes, importante au premier chef, puisqu'une notable partie des grands auteurs dans cette littérature ne sont pas Arabes, et que, selon les vues de Charles Pellat, l'avenir de la littérature, arabe moderne repose, non sur les capacités des Arabes proprement dits, mais plutôt sur celles des divers peuples arabophones groupés « sous la bannière de l'arabisme » (1).

Il va de soi qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible, de porter un jugement sur la littérature arabe, sans être amené à réfléchir sur l'esprit arabe, et sans être tenté de l'opposer à l'esprit non arabe des peuples conquis par l'islamisme. La vieille querelle des *šuʿūbīya* couve encore à notre époque moderne sous la cendre des siècles, et il n'est pas impossible que les outrances des polémistes et des politiciens qui se veulent arabes, leurs insupportables tendances apologétiques, aggravées par le goût de l'hyperbole, ne ravivent le débat en le portant à l'extérieur des limites du monde musulman.

C'est donc, à notre sens, la formulation d'idées générales, et le souci de dégager « les constantes essentielles de la littérature arabe » qui constituent le mérite et assurent l'originalité de ce petit livre. Charles Pellat nous offre là le résultat de méditations personnelles et le fruit d'une expérience attestée par d'estimables travaux. Il n'entre pas, bien entendu, dans notre propos de discuter les divers points de vue soutenus par l'auteur, touchant l'esprit arabe et les aptitudes littéraires, scientifiques et philosophiques qui le caractérisent. Nous nous bornerons à rappeler brièvement qu'ils recouvrent et confirment en grande partie les nombreuses réflexions dont E. Renan a parsemé son *Histoire du peuple d'Israël*, et son *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. L'illustre écrivain explique le « caractère éminemment subjectif de la poésie arabe et de la poésie hébraïque » (2) par « l'absence complète d'imagination créatrice, et, par conséquent, de fiction » chez les peuples sémitiques. La prépondérance toute puissante de l'idée monothéiste a tari chez eux, estime-t-il, la source vive de l'imagination sans laquelle il ne saurait y avoir ni mythologie, ni arts plastiques, ni épopées. « Aux récits les plus surprenants, aux spectacles les plus capables de le frapper, l'Arabe — écrit E. Renan — n'oppose qu'une réflexion : Dieu est puissant ! »

(1) V. C. PELLAT, *Langue et littérature arabes*, p. 219.

(2) E. RENAN, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 8e éd., Paris, 1928, p. 11.

L'absence de culture philosophique et scientifique résulte également de ce même trait de caractère. La philosophie arabe n'est, pour lui, « qu'un emprunt fait à la Grèce, et qui n'a jamais eu aucune racine dans la péninsule arabique. Cette philosophie est écrite en arabe voilà tout... ». (1)

Ignace Goldziher aggrave la thèse de E. Renan, en déniant aux Arabes le mérite d'avoir tiré de leur propre fonds les branches essentielles de leurs « spéculations rationnelles » telles que la grammaire, la jurisprudence et la théologie (2).

Peut-on, toutefois, expliquer le caractère particulier de la littérature arabe en se fondant principalement sur le facteur ethnique ? Il faudrait, à notre avis, pour aboutir à une explication plus complète de la prédominance de l'*isnād* et du principe d'autorité dans toutes les branches de l'activité scientifique et littéraire des écrivains arabes, insister longuement sur le caractère strictement traditionaliste de la société musulmane. Dans une société traditionaliste, quelle que soit la race des individus qui la composent, l'écrivain n'invente pas, ou du moins s'il invente, entendons par là s'il introduit un élément personnel dans sa transmission, son innovation sera peu de chose et ne l'entraînera guère, en tout état de cause, au delà des formes et de la pensée traditionnelles. Le but ultime de tous se résume en la transmission d'une vérité supra-humaine qui n'est le bien de personne, nul ne pouvant se flatter, dans un pareil milieu, d'être le propriétaire d'une idée, ou l'inventeur d'un quelconque système philosophique. Dans le domaine de l'art, l'anonymat est la règle ; dans le domaine littéraire, qu'il s'agisse de littérature sacrée, et même profane (et celle-ci se réduit à peu de chose), ce sont moins des hommes qui entrent en ligne de compte que des chaînes de transmetteurs ; et s'il advient que des hommes doivent faire l'objet d'un examen, ce sera moins sous le rapport de l'originalité qu'ils seront considérés que sous celui de la fidélité et de la véridicité. Plus un peuple — quelle que soit la race à laquelle il appartient — est pénétré d'esprit traditionaliste, et davantage il paraîtra aux yeux de critiques modernes, hommes d'une société antitraditionaliste fondée sur le rationalisme et les conceptions profanes de l'humanisme du XVIe siècle, dépouillé d'imagination créatrice, dénué de ce sens individualiste qui est proprement, pour une mentalité moderne, le critère de toute supériorité.

On admettra donc sans peine, et on l'admettra non comme une tare, mais plutôt comme une conséquence normale du caractère traditionaliste de la société musulmane qu'il ne pouvait être question pour des écrivains musulmans « d'individualiser » (3) de marquer d'un « cachet personnel »

(1) *Ibid.*, p. 10.
(2) I. GOLDZIHER, *Etudes sur la tradition islamique*, traduites par L. BERCHER, Paris, 1952, p. 90.
(3) V. C. PELLAT, *Langue et littérature arabes*, p. 90.

des œuvres qui étaient le bien collectif, le patrimoine indivis des générations successives.

Il faudrait également examiner, dans le même esprit, le concept de littérature pure, la théorie de l'art pour l'art, la notion du temps, chez les Arabes, en faisant abstraction des normes et des goûts qui sont ceux des hommes de notre société humaniste et progressiste.

Ajoutons que l'arabe classique, que Charles Pellat estime avec juste raison « fondamentalement poétique » [1], est devenu par la suite une langue liturgique gardienne d'une tradition (en même temps que de l'esprit d'une race), fortement marquée par l'austérité, la gravité, l'innocence foncière de la croyance en Dieu des hommes du moyen âge. Le tour d'esprit sémitique « sérieux et opposé à toute fantaisie » [2] y a profondément imprimé son sceau. Aussi peut-on douter qu'il faille considérer comme portant le cachet arabe ou même sémitique le style maniéré de la prose rimée des siècles de la décadence. Muḥammad Kurd ʿAlī soutient le contraire et fournit des arguments qui sont loin d'être négligeables [3].

Enfin, qui ne nous semble pas spécifiquement arabe aussi est la révélation du texte coranique en texte rimé [4]. Le Coran sous ce rapport se rattache à la vieille tradition des parabolistes hébreux et des prophètes d'Israël [5].

On jugera, d'après les intéressants problèmes posés par les appréciations de Charles Pellat, que son petit livre est plus qu'une simple introduction à l'étude de la littérature arabe. Les vues personnelles de l'auteur, énergiquement formulées, marquées au coin d'une vive spontanéité, en font une étude qui force à la réflexion et qui pour cette raison mérite la plus grande sympathie.

Adolphe Faure.

Ǧāḥiẓ. — *Le Livre des Avares*, trad. avec introduction et notes par Charles Pellat, Beyrouth-Paris, 1951.

En 1900, Van Vloten publia une édition du *Kitāb al-buḫalā*. C'était la première. Th. Nöldeke, qui en fit alors le compte rendu, exprima le vœu qu'un orientaliste traduisît cette œuvre si justement célèbre du grand polygraphe basriote. Il appartenait à Charles Pellat de réaliser, un demi-siècle plus tard, le souhait de l'illustre savant allemand. Le maître W. Marçais

(1) V. également E. Renan, ouv. cité, p. 20 : «... la langue des Sémites est plutôt poétique et lyrique qu'oratoire et épique ».

(2) E. Renan, ouv. cité, p. 11.

(3) Muḥammad Kurd ʿAlī, *'Umarā 'al-bayān*, 2 tomes, Le Caire, 1937. V. tome I, p. 9 et sqq.

(4) V. C. Pellat, *Langue et littérature arabes*, p. 218

(5) V. E. Renan, ouvrage cité, p. 369.

avait songé, vers la même époque, à répondre lui-même à cette invitation. Mais, après examen du texte arabe, il avait jugé l'entreprise prématurée.

Depuis lors, trois éditions orientales du texte d'al-Ǧāḥiẓ se sont succédées qui ont utilisé à des degrés divers le travail initial de Van Vloten, et les Observations de W. Marçais. La dernière de ces trois éditions, celle de Ṭāhā al-Ḥājirī, a utilisé en outre les fragments du *Kitāb al-buḫalā'*, insérés, par divers auteurs postérieurs, dans leurs œuvres.

Charles Pellat s'est donc trouvé avoir en mains des documents d'une qualité suffisante pour entreprendre sans « excessive témérité » la traduction du *Livre des Avares*. Est-ce à dire que la tâche était facile ? Personne n'oserait l'affirmer, et nous imaginons sans peine la somme d'efforts soutenus qu'a dû s'imposer le traducteur pour mener à bonne fin un travail qui, sans nul doute, sera considéré comme un résultat positif obtenu par l'orientalisme européen, dans l'étude des œuvres d'un des plus grands écrivains arabes.

Adolphe FAURE.

Al-Ġazālī. — *O jeune homme!* traduit par Toufic SABBAGH, brochure de XXVI + 65 + 34 pp., Beyrouth, 1951 et Editions G. P. Maisonneuve et Cie, Paris.

Cette brochure fait partie de la « Collection des grandes œuvres de l'UNESCO ». Les pages IX à XXV donnent une *Introduction* en français de Georges-H. Scherer ; la traduction arabe de cette *Introduction* occupe les 34 dernières pages de la brochure. Le corps du recueil (pp. 2 à 25) contient le texte arabe d'al-Ġazālī, vocalisé, et sa traduction en français, chaque page de texte arabe ayant en face d'elle la partie correspondante de la traduction française. Cette heureuse disposition permet à l'arabisant de se reporter au texte qu'il est difficile de se procurer, et, grâce à la vocalisation, l'étudiant peut facilement se familiariser avec la langue du grand styliste arabe qu'est al-Ġazālī.

La traduction française est à la fois simple et élégante, comme la langue de l'original. Il est souhaitable que de nombreux textes d'al-Ġazālī soient présentés ainsi avec leur traduction française. Au moyen âge une grande partie de *'Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* était traduite en latin, comme il ressort de l'ouvrage de G. Quadri : *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès* (trad. française, Paris, 1947). On ne saurait songer à traduire en français tous les ouvrages d'al-Ġazālī ; certains ont une forme rebutante : suite de syllogismes ; ou bien présentent une métaphysique absconse. D'autres tels que *al-Maḍnūnu bih 'ala ġairi 'ahlih*, s'adressent exclusivement à un petit nombre d'initiés. Par contre, *'Iḥya' 'ulūm ad-dīn*,

qui intéresse le grand public, est d'une composition tout hellénique et d'une langue admirable ; la pensée y est exprimée avec clarté et élégance ; malheureusement, cet ouvrage est d'un volume excessif : on aimerait du moins que de nombreux extraits fussent mis à la disposition du lecteur français. Il serait également désirable que fût rééditée la traduction de *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, publiée en 1877 par Barbier de Meynard. *Mīzān al-'amal* (Critère de l'action), traduit par Hikmat Hachem, a paru en 1945 chez G. P. Maisonneuve, et l'on éprouve un grand plaisir à lire dans Wensinck, *La pensée de Ghazzâli* (Paris, 1940), les nombreux extraits traduits dont cet ouvrage est agrémenté.

Pour en revenir à la brochure de l'UNESCO, si, comme l'assure l'*Introduction*, p. XXI, *'Ayyuhā l-walad !* s'adresse à un homme âgé, cette apostrophe me semble mal traduite par *O jeune homme !* ; ne vaudrait-il pas mieux la rendre par *O mon fils !*, al-Ġazālī étant le père spirituel du destinataire de l'épître ?

Par le fond cet opuscule rappelle beaucoup l'*'iḥyā'* ; la composition en est un peu moins soignée, car ce n'est qu'une lettre non destinée au public.

Une analyse complète du texte serait trop longue, et nous n'en signalerons que quelques passages intéressants. S'abstenir de l'étude des sciences inutiles (pp. 4-19) est un conseil qui est longuement développé au début de l'*'Iḥyā'*. Encore doit-on se borner, dans l'étude des sciences utiles, à la seule partie dont on a besoin pour la conduite de sa vie ; si l'on n'est pas commerçant, inutile d'étudier la partie du *fiqh* concernant le commerce, ce serait du temps pris sur celui qui doit être consacré à l'adoration et à la méditation. Pp. 32-35 : Dieu a garanti à ses créatures leur subsistance ; pourquoi alors poursuivre avec acharnement les biens périssables de ce bas monde ? Pp. 36-39 : il est nécessaire d'avoir un Maître pour suivre la Voie. Pp. 42-44, l'auteur attire l'attention sur les dangers de l'ostentation pour le soufi. En effet le mot *riyā'* que le traducteur rend par « hypocrisie », signifie « ostentation ». Le destinataire ne peut être soupçonné d'être en danger de devenir hypocrite *(munāfiq)* ; mais un homme pieux peut éprouver du plaisir à être vénéré pour sa dévotion et cela peut arrêter le progrès dans la voie ; aussi est-il recommandé de ne faire publiquement que les rites obligatoires : les prières rituelles surérogatoires doivent, de préférence, être pratiquées la nuit, dans l'isolement, ainsi que la contemplation et la méditation. Dans le même esprit p. 52, il est recommandé de ne donner des conseils que dans le seul but d'être utile, et non pour obtenir la considération des gens.

Il est regrettable que le traducteur, peu au courant du vocabulaire des soufis et des termes techniques du rituel musulman, ait commis quelques erreurs de détail que nous nous permettons de relever.

1° termes soufis :

p. 28, l. 8 *sālik :* celui qui est en route sur la voie des soufis ;

p. 28, l. 10 *i'tiqād ṣaḥīḥ :* foi dans le dogme « orthodoxe » ; *bid'a :* innovation ;

p. 16, l. 8 *ḥaqīqa :* stade où le soufi embrasse la « Réalité » ;

p. 36, l. 10 *el-ḥaqq* n'a pas le sens ordinaire de « vérité », c'est Dieu-Vérité ; constamment chez les soufis *ḥaqq* (Dieu) s'oppose à *ḫalq*, l'ensemble des choses créées ;

2° termes techniques rituels :

p. 22 « Récite le Coran, la nuit » doit être corrigé par : « Fais, la nuit, des prières rituelles surérogatoires ;

al-'asḥār ne désigne ni l'aurore ni l'aube, mais les dernières heures de la nuit qui précèdent l'aube.

Au lieu de « à la tombée de la nuit », il faut interpréter : « au début de la nuit » (après la prière de 'išā') lorsque la nuit est tout à fait obscure.

p. 24 Il faut rectifier : « à la pointe de l'aube », à la place de « au lever du soleil ».

Je ne suis pas d'accord non plus avec l'auteur dans quelques passages ; voici comment je comprendrais les suivants :

	au lieu de	*je dirais :*
p. 14, l. 4	« mais il l'atteint aussi »	« mais il l'atteint seulement »
p. 18, l. 9	« cercueil »	« civière »
» l. 18	« inutilité »	« ne peut exister »
p. 22, l. 13	« remerciement »	« éloge » (de Dieu aux dévots)
» l. 18	« que chargent »	« qui portent »
p. 26, l. 14	« connaissance »	« Gnose »
p. 28, l. 15	« conformément... Dieu »	« en quantité suffisante pour exécuter convenablement les ordres de Dieu »
» l. 18	« j'ai suivi »	« j'ai servi »
» l. 19	« j'ai lu »	« j'ai étudié »
p. 30, l. 18	« qui le servirait »	« qui le suivrait »
p. 32, l. 16	« s'en vanter »	« se laisser séduire par ce succès »

p. 34, l. 14	« qu'ils devenaient... d'accusations »	« qu'ils tombaient souvent dans des actions honteuses ou interdites »
» l. 16	« qui n'attende de Dieu sa nourriture »	« dont la nourriture ne soit à la charge de Dieu »
p. 38, l. 10	« la reconnaissance, la certitude, la quiétude »	« la reconnaissance, l'entier abandon à Dieu, la certitude, le contentement de peu, la quiétude »
» l. 12	« la réflexion »	« la vertu qui consiste à attendre longuement »
p. 40, l. 1	« intérieurement »	« intérieurement, ni par ses gestes, ni par ses paroles »
» l. 9	« mysticisme »	« la Voie mystique »
» l. 12 et l. 14	« qui se conduit bien avec les gens »	« qui améliore son caractère dans ses relations avec autrui »
p. 42, l. 10	« Sache... aux autres »	« Sache que l'ostentation résulte de ce que l'on prend plaisir à la vénération reçue d'autrui »
p. 44, l. 18	« absolument »	« le plus possible »
p. 48, l. 5	« de Nous prier »	« d'entendre parler de Nous »
p. 52, l. 4	« qui peuvent... en l'au-delà »	« qu'il peut rencontrer et notamment à l'éventualité d'une foi peu sûre au moment de la mort »
p. 54, l. 23	« attend, ils s'attacheront »	« attend, peut-être leurs dispositions internes se modifieront-elles et leur conduite apparente se transformera-t-elle : ils s'attacheront alors »
p. 56, l. 5	« l'auditeur qui en aurait le courage »	« celui qui en aurait le pouvoir et la force »
p. 56, l. 7	« de faire le bien et interdit de pratiquer le mal »	« d'ordonner le bien et d'interdire le mal »
» l. 18	« accepter »	« désirer ardemment »
p. 58, l. 23	« ni de jurisprudence, ni de controverse »	« ni de droit, ni de morale »

Si nous nous sommes permis de signaler ce qui nous semble être des erreurs de traduction, c'est que nous trouvons très bien rendue dans l'ensemble cette épître d'al-Ġazālī, et que nous sommes persuadés que la publication de cet opuscule est un heureux évènement.

M. T. Buret.

I. Goldziher. — *Etudes sur la Tradition Islamique*, extraites du tome II des « Muhammedanische Studien », traduites par Léon Bercher, 1 vol. in-8° de 355 pages, t. VII de la Coll. « Initiation à l'Islam », Adrien Maisonneuve éd., Paris, 1952.

Les manuels d'institutions musulmanes enseignent que le *ḥadīt* est la notation écrite des traits, des propos, des gestes, voir des silences attribués au Prophète. I. Goldziher, dans ses *Etudes* étend considérablement la portée de cette définition, en montrant que le *ḥadīṯ* devient, après la mort du Prophète la forme obligée de toute expression orale ou écrite d'une pensée pieuse, d'une sage recommandation, d'une obligation religieuse, d'une tendance politique, ou d'un principe de droit. En bref, dans la nouvelle cité théocratique, pour être écouté des croyants, pour être suivi par eux, pour emporter leur adhésion, pour forcer enfin leur respect, il devient indispensable de parler par *ḥadīṯ*-s. La vie bouillonnante s'empare de la *Sunna*. Elle l'entraîne avec elle, la nourrit et la façonne à la mesure de ses exigences et de ses nécessités. Tout se passe comme si, par delà la tombe, Muḥammad continuait à parler, à agir, à conseiller, à déplorer, à prophétiser. Le Messager de Dieu consacre le pouvoir des Omeyyades, annonce et salue l'avènement des Abbassides, puis jette l'anathème sur les premiers et abandonne, sâns secours à leurs ennemis, les enfants de sa propre fille Fāṭima. La Bourse du *ḥadīṯ* offre alors le spectacle d'un prodigieux succès d'inflation. Du plus haut au plus bas de l'échelle sociale, du sévère théologien au plus méprisable charlatan, qu'il s'agisse de défendre la foi, une secte, un parti politique, ou qu'il s'agisse de gagner de l'argent ou des honneurs, toutes les voix finissent par se mêler sur ce bazar d'un genre nouveau. Mais voyons le détail. A tout seigneur, tout honneur. Commençons par le Prince.

Le Prince ment. Il ment et fait mentir. L'intérêt dynastique et la raison d'Etat justifient ses forgeries. Mais comme le sceau impérial ne lui suffirait pas, il dispose de l'estampille des théologiens opportunistes. Il en est, parmi ceux-ci, qui font une carrière reposante à l'ombre du pouvoir. Ces théologiens de cour, habiles interpolateurs, se donnent pour fonction, quand l'occasion se présente, de mettre en accord la norme théorique avec la conduite pratique des affaires de l'État. C'est que la Tradition cautionne la politique et fournit au pouvoir temporel l'indispensable investiture de l'autorité spirituelle. Elle enseigne aussi la soumission résignée au pouvoir, tout en recommandant de s'en remettre à Dieu, pour chasser de leurs palais les princes indignes ; et chose encore très appréciable, et qui vaut mieux encore que le recours aux armes, elle permet d'imposer le silence à l'opposition. Sans le secours des théologiens complaisants, forgeurs de *ḥadīṯ*-s adaptés aux circonstances, les Omeyyades auraient eu la plus grande peine du monde à se faire supporter.

Les Abbassides installés au pouvoir mettent également en action la presse à fabriquer le *ḥadīṯ*, simultanément contre la dynastie qu'ils viennent de détrôner, et contre les Alides, leurs alliés de la veille. Mais en leur qualité d'instaurateurs d'un « régime conforme à l'esprit du Prophète et des anciens califes » ils sont plus assurés de leur trône, et s'appliquent à conserver, du moins à la face de leur peuple, l'extérieur d'une piété respectueuse de la Tradition. L'on verra par exemple al-Mutawakkil, restaurateur de l'orthodoxie, mais « ivrogne fieffé », et « monstre de cruauté vindicative » se couvrir la tête de poussière, en signe d'humilité. Al-Qāhir, qui pourchasse les buveurs de vin et se montre sévère à l'égard des chanteurs et des chanteuses, est « presque toujours en état d'ébriété ».

Pour nombre de ces hauts personnages, la pratique de la vérité ne semble jamais excéder les limites d'une brillante théorétique.

De son côté, le parti piétiste, d'abord dans l'opposition sous les Omeyyades, rallié ensuite au pouvoir par les Abbassides, a entrepris de servir activement la *Sunna* par le *ṭalab al 'ilm*. Lorsque la quête ne lui donne pas de résultats suffisants ou que les éléments de circonstances lui font défaut, il les tire de son propre cru. Tel est le cas des *'Aṣḥāb al-Ḥadīṯ*, dans la querelle qui les oppose aux *'Aṣḥāb ar-Ra'y*. Pour éviter le plus possible le recours à la spéculation rationnelle, ou pour l'étayer lorsqu'ils s'y résignent, ils fabriquent, à l'appui de leurs démonstrations les matériaux qui leur manquent, mettant en œuvre toutes les ressources d'une activité soutenue et d'une ingéniosité inlassable à combler les brèches qui s'ouvrent, devant leurs adversaires, dans le rempart de la Tradition.

De pieux musulmans expriment sous la forme du *ḥadīṯ* leurs idées sur la société musulmane et l'avenir politique de l'empire arabe. Des patriotes locaux découvrent dans ce moyen l'occasion d'exalter le mérite de leur petite patrie. Mais de tous ces forgeurs de *ḥadīṯ*-s, les plus pittoresques et les plus curieux sont incontestablement les conteurs *(quṣṣāṣ)* et les macrobites *(mu'ammarūn)*. Les premiers, véritables camelots du *ḥadīṯ*, opèrent avec un magnifique aplomb au milieu de la foule qui les protège ; les seconds, sorte de Mathusalems musulmans, s'attribuent une longévité qui leur permet, en se faisant passer pour compagnons du Prophète, d'escamoter l'indispensable chaîne de transmission dont s'accompagne tout *ḥadīṯ*. Par un effet inattendu, la réaction inévitable contre la fabrication du *ḥadīṯ*, aboutit à l'invention de nouveaux *ḥadīṯ*-s. Pour mieux lutter contre les falsificateurs, de pieux musulmans inventent des *ḥadīṯ*-s qui condamnent le faux en matière de tradition. Ils se trouvent ainsi combattre le faux par le faux, et vont à leur tour grossir le nombre des faussaires, installés un peu partout dans les allées encombrées de la Tradition, depuis les marches du Trône jusqu'au ruisseau.



Les trois premiers chapitres des *Etudes* ne traitent pas seulement de la prolifération anarchique du *ḥadīṯ*. I. Goldziher y décrit le cheminement lent, pénible mais sûr, de la *Sunna*, dans la vie de la société musulmane. Il dit comment elle entre d'abord en conflit avec la *Sunna* des Arabes, fortement liés par leur orgueil atavique et leur esprit routinier au souvenir des Pères. Il montre la résistance du milieu arabe omeyyade à son emprise. Puis le barrage longtemps miné par le dynamisme de la *Sunna* prophétique militante s'ouvre largement. La Tradition est dès lors officialisée par le pouvoir abbasside et les éléments persans qui l'appuient. Plus rien ne s'opposera à la longue progression au terme de laquelle elle parviendra « à réglementer effectivement la vie publique de la société islamique ».



Comment la masse mouvante du *ḥadīṯ* s'est-elle stabilisée ? Comment l'ordre et la clarté ont-ils réussi à imprimer leur sage direction à l'effervescente littérature canonique du monde musulman ? Dans la partie des *Etudes* qui traite de ces deux questions, deux grandes figures se détachent, au premier plan de la masse obscure du parti des *Aṣḥāb al-Hadīṯ*, et qui effacent l'impression de malaise qu'on ne peut se défendre d'éprouver en présence de l'activité des faussaires. Ce sont celles d'al-Buḫārī et de Muslim. Ces deux personnages représentent le rigorisme en matière de critique de l'*isnād*. Si leurs préoccupations diffèrent, leur volonté d'ordre tend vers le même but. Ils dissipent tous deux le chaos et mettent un point final à la prolifération du *ḥadīṯ*.

On lira avec intérêt les passages des *Etudes* sur la compilation des *musnad*-s et des *muṣannaf*-s, et les quelques pages si denses consacrées par l'auteur à la *Muwaṭṭā'* de Mālik b. Anas.

Le lecteur appréciera l'érudition solide du grand maître, mais se laissera aussi gagner par le charme d'un exposé fourmillant de vie. Car rien n'est ennuyeux dans ce tableau animé de l'histoire du *ḥadīṯ*. Des images minutieuses, de nombreux petits faits, des détails multiples s'agencent selon le secret d'un art qui procure au lecteur l'agréable sensation du roman.

En prêtant son brillant talent de traducteur à cette œuvre ancienne, mais toujours solide par la sûreté de son érudition, Léon Bercher sert dignement la mémoire de l'illustre maître que fut I. Goldziher, et rend un grand service aux chercheurs qui savent mal l'allemand. Il faut l'en remercier chaleureusement.

Adolphe FAURE.

Daniel FERRÉ. — *Lexique marocain-français*, chez l'auteur, Casablanca, 1952.

Il n'est pas dans la tradition d'« Hespéris » de signaler les ouvrages, comme celui-ci, qui n'ont que des buts strictement pédagogiques.

Si l'on en fait mention, c'est qu'il suit une orientation nouvelle dans la présentation des lexiques d'arabe dialectal. Après Henry Mercier — ou en même temps que lui — l'auteur présente quelques milliers de mots usuels écrits en caractères latins de transcription et classés par ordre alphabétique exactement comme les mots d'un dictionnaire de langue indoeuropéenne. Il n'est plus question de racines — quelquefois difficiles à trouver, inexistantes lorsqu'il s'agit d'emprunts récents et évidents — ; les mots dérivés se trouvent à leur place dans l'ordre alphabétique, parfois très loin des autres mots de la même famille étymologique. C'est une innovation qui n'est pas sans avantages pratiques.

Ainsi les textes en caractères latins de transcription, qui sont nombreux actuellement, se trouvent complétés par des vocabulaires écrits eux aussi selon la même graphie. Textes et vocabulaires sont semblables à ceux qui concernent les langues européennes.

Le système de notation phonétique adopté est celui de l'Institut des Hautes Etudes marocaines, celui de la *Chrestomathie marocaine* de M. G. S. Colin. Il faut se féliciter de cette harmonie.

L'instabilité des voyelles arabes n'est pas sans créer des difficultés à qui veut classer les mots selon l'ordre alphabétique latin. M. Ferré a fort judicieusement réglé la question en ne tenant compte que des voyelles longues, c'est-à-dire stables en fin de compte. On ne pourra que l'imiter en cela à l'occasion.

Le matériel lexical est abondant bien qu'il ne comprenne que des mots à gros coefficient d'usage. On souhaite que cet ouvrage ne soit, à ce point de vue, qu'une base de départ. Si chaque édition nouvelle s'enrichit d'expressions et de termes nouveaux, tout en restant dans le domaine de la langue pratique, usuelle, on aura bientôt un très bon dictionnaire d'arabe parlé marocain. M. Ferré doit promettre de se consacrer à cette tâche.

La présentation typographique est excellente.

En somme un bon ouvrage probe, sans prétentions, qui apporte une contribution utile et pratique à la lexicologie dialectale.

Louis BRUNOT.

Vida e obras de Gomes Eanes de Zurara, por Antonio J. DIAS DINIS, O. F. M., vol. I, *Introdução à « Crónica dos feitos de Guiné »*. Agência Geral das Colónias, Lisbonne, 1949, 16 × 22, XXII + 535 pp., ill. — *Crónica*

dos feitos de Guiné por Gomes Eanes de Zurara, vol. II, *Texto*. A. G. das C., Lisbonne, 1949, 16 × 22, xxiii + 569 pp., ill. et cartes.

Les deux volumes qui constituent cet ouvrage ne doivent pas être mis sur le même plan. Le second, qui a été distribué d'abord — cette circonstance explique une présentation un peu anormale — n'a qu'une faible originalité. C'est simplement une reproduction de l'édition de la *Crónica do descobrimento e conquista de Guiné* de Zurara procurée à Paris en 1841 par le vicomte de Carreira et le vicomte de Santarém. Le P. Dias Dinis y a ajouté quelques notes, une liste d'*errata*, la reproduction de quelques feuilles du manuscrit et de quelques cartes anciennes, et des index extrêmement détaillés ; il a en outre supprimé le glossaire de l'édition de 1841, fait par Roquette, et il l'a remplacé par un autre, plus abondant, dû à M. José de Bragança et différent de celui que cet érudit a donné dans son édition de 1937 (cf. « Hespéris », t. XXIV, 1937, p. 240). Il a enfin modifié le titre, pour des raisons qu'il expose dans son introduction.

Celle-ci, qui forme tout le premier volume, représente essentiellement sa contribution personnelle à la nouvelle publication. C'est un travail d'une grande richesse, d'une vaste information, et où l'on trouvera la meilleure mise au point de nos connaissances sui Zurara et la chronique de Guinée. Bien que le P. Dias Dinis se soit efforcé d'apporter des solutions aux problèmes qu'il rencontrait chemin faisant, il a surtout voulu, semble-t-il, rassembler de façon aussi complète que possible toute la documentation dont nous disposons aujourd'hui sur l'écrivain et son œuvre. Rien n'est laissé dans l'ombre, et, si l'on pouvait faire une critique à l'auteur, ce serait d'avoir quelquefois péché par excès. Mais ne nous plaignons pas que la mariée soit trop belle. D'abord la biographie : la naissance, sans doute vers 1405, la filiation, la formation et la culture, les titres et les fonctions, la mort enfin, qu'il faut placer certainement soit dans les tout derniers jours de 1473, soit dans les premiers mois de 1474. Puis les ouvrages : manuscrits, témoignages, éditions, écrits apocryphes. Le tout appuyé sur des inventaires minutieux et de copieuses citations.

Pour la chronique de Guinée, objet spécial de son étude, le P. Dias Dinis rappelle que l'original est perdu et que le texte nous a été transmis par quatre manuscrits de valeur très inégale :

1° Le ms. de la B. N. de Paris, dont il donne une description très précise, et qui est le seul véritablement important ; découvert en 1839 par le lusitanisant français Ferdinand Denis, il a servi de base à l'édition de 1841 ; on doit le dater de la fin du xve siècle ou mieux du début du xvie ;

2° le ms. de la B. N. de Madrid, simple copie du premier établie au xviie siècle ;

3° deux mss. de la Staatsbibliothek de Munich, dont le premier n'est qu'un résumé fait au XVIe siècle (66 chapitres au lieu de 99), et dont le second est une copie du ms. de Paris établie au XVIIIe siècle.

Ces indications montrent que tout repose sur le ms. de Paris, où le P. Dias Dinis croit reconnaître la marque d'un scribe professionnel et qui porte la trace de remaniements. La tradition manuscrite, dans la mesure où l'on peut employer ce terme en pareil cas, apporte donc fort peu de lumière sur la question essentielle qui se pose au sujet du texte quand on l'étudie avec attention : celui-ci représente-t-il une seule chronique ou deux chroniques différentes ? On est généralement d'accord pour estimer que le ms. de Paris ne constitue pas le texte authentique de l'ouvrage rédigé par Zurara. A la suite de M. Costa Pimpão, le P. Dias Dinis est parvenu à la conclusion qu'après la mort de l'auteur une main inconnue a fondu en un seul deux ouvrages distincts : une chronique de l'infant Henri le Navigateur, à laquelle appartiennent un petit nombre de chapitres, en particulier ceux qui se rapportent aux Canaries, et une chronique des affaires de Guinée, à laquelle correspond la plus grande partie du texte actuel. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux chroniques ne figurent intégralement dans le ms. de Paris ; les lacunes et les incohérences qu'on relève dans celui-ci tiennent au fait que le texte a dû être confectionné au moyen d'originaux fragmentaires et incomplets. Certains indices font supposer que Valentim Fernandes a connu et utilisé le texte intégral de la chronique des affaires de Guinée. Quant à Zurara lui-même, il avait certainement puisé à des sources qui nous restent inconnues et dont la principale était la chronique perdue d'Afonso Cerveira. Pour les dates, le P. Dias Dinis préfère vieillir légèrement la chronique de Guinée ; il en place la rédaction en 1450-1452 ; mais la chronique d'Henri le Navigateur aurait été écrite après la mort de l'Infant en 1460 (1).

Robert RICARD.

Bibliotheca Missionum begonnen von P. Robert STREIT O. M. I. fortgeführt von P. Johannes DINDINGER O. M. I. Fünfzehnter Band. Afrikanische Missionsliteratur, 1053-1599, n. 1-2217. 1951. Verlag Herder Freiburg, 16 × 25,24* + 719 pages (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenchaftliche Forschung).

La *Bibliotheca Missionum*, dont le premier volume a paru en 1916 sous la signature de son fondateur le P. Robert Streit, est une entreprise gigan-

(1) On doit corriger une faute de copie qui s'est glissée, vol. II, p. 149, l. 19, où il faut certainement lire *Alcacer*, et non *Arzila* ; l'erreur vient d'Esteves Pereira, que cite le P. Dias Dinis. Les indications données sur Zurara dans « Hespéris », t. XI, 1930, pp. 101-102, et t. XXIII, 1936, pp. 91-92, doivent être rectifiées en partie à la lumière des recherches du P. Dias Dinis.

tesque, poursuivie en dépit des difficultés les plus graves avec une invincible obstination ; unanimement appréciée, unanimement admirée, elle rend à tous les historiens d'incomparables services. Le tome XV, sur l'Afrique, dû au labeur et à la diligence du P. Dindinger, et qui nous mène jusqu'au seuil du XVII[e] siècle, est entièrement digne de ses devanciers. Si l'on peut critiquer tel ou tel procédé de classement, si l'érudit « embusqué dans sa spécialité », comme on l'a dit, peut relever çà et là quelques menues méprises ou quelques lacunes vénielles, c'est que de semblables erreurs sont inévitables dans un gros volume de plus de 700 pages, bourré de références et de chiffres, et qui compte exactement 2217 articles, parfois très longs. Il est impossible de dénombrer les richesses de ce catalogue, d'autant plus abondantes que les directeurs ont toujours eu une conception très ample de la bibliographie. Pour me borner à ce qui nous intéresse ici plus particulièrement, je me contenterai de signaler les dossiers suivants : n[os] 47-48 et 68-70 (martyrs franciscains de Marrakech et de Ceuta, 1220 et 1227), n[o] 49 (martyrs et saints franciscains morts en Afrique), n[os] 559-563 (évêques de Ceuta et de Tanger), n[o] 564 (évêques de Fès), n[o] 565 (évêques de Targa), n[o] 566 (évêques de Salé), n[o] 653 (évêques de Safi), n[os] 940-944, 946 et 2046 (Bx. André de Spolète, martyr à Fès, 1532), n[o] 2064 (analyse détaillée d'un important mémoire du P. Angel Ortega, *La Provincia de San Diego en Andalucia y la Misión de Marruecos*, 1588-1858, paru dans l'*Archivo Ibero-Americano* de Madrid, 1917, 1918 et 1919). Il faut y ajouter les notices sur les évêques de Maroc, qui sont dispersées à travers tout le volume, et le relevé, singulièrement précieux, des innombrables documents pontificaux relatifs à l'Afrique.

Il y a maintenant beaucoup d'injustice et d'ingratitude à poser certaines questions et à énoncer quelques critiques ; car ce qu'il y a de bon — presque tout — est vite loué, tandis que des réserves ou des reproches sur de petites choses imposent au critique qui veut justifier ses affirmations des développements plus détaillés. D'une façon générale, j'avoue n'avoir pas toujours bien compris le critère chronologique adopté par l'auteur. Pourquoi, par exemple, ma traduction des chapitres marocains de la chronique de Damião de Góis, parue en 1937, est-elle enregistrée au n[o] 643, bien avant le texte original (n[o] 1805), paru en 1566-1567 ? Il est à noter au passage que cet article 1805 répète en partie le n[o] 643. On ne s'explique pas bien non plus pourquoi le tome V, Pays-Bas, des *Sources inédites* bénéficie d'un article autonome (n[o] 935), tandis que les autres volumes de la collection ne sont mentionnés que subsidiairement. D'autres omissions — celle des *Anais de Arzila* de Bernardo Rodrigues, celle de Diego de Torres — surprennent pareillement, et d'autant plus que le P. Dindinger, semble-t-il, connaît parfaitement l'existence et l'importance de ces ouvrages. On croit pouvoir conclure du n[o] 1238 que la bibliographie détaillée

de Clénard a été réservée pour le volume suivant, que je n'ai pas encore eu entre les mains ; on aurait cependant préféré voir Clénard étudié au XVI[e] siècle, à sa vraie place. Nous avons trop souvent l'occasion de regretter la négligence avec laquelle les mots et les noms portugais sont transcrits dans les publications étrangères pour ne pas rendre au P. Dindinger l'hommage que mérite son exactitude en ce domaine ; je n'ai guère relevé que l'ultra-correction *Nunho* (p. 186, 188, 256) pour *Nuno.* En revanche, une grosse erreur s'est glissée aux n[os] 1076 et 1078, où l'auteur a pris Gué pour Arguin ; il s'agit, comme on sait, de Santa-Cruz du Cap de Gué, c'est-à-dire d'Agadir. Si le P. Dindinger ne paraît pas avoir connu en temps utile le tome III (1948) de la série Portugal des *Sources inédites*, il mentionne (p. 226) la *Chronique de Santa-Cruz du Cap de Gué* publiée en 1934 par Pierre de Cenival, qui lui aurait facilement épargné cette méprise.

Qu'il me permette de lui soumettre en outre quelques remarques et de lui proposer certains compléments.

N° 49 (p. 31). — Pedro de la Concepción, mort à Alger en 1667, peut être légitimement ajouté à la liste des martyrs franciscains. Cf. *Al-Andalus*, vol. XV, 1950, pp. 65-71.

N° 286. — Fr. Pedro Comte, évêque élu de Maroc, semble avoir été mentionné pour la première fois par Giménez Soler, *La Corona de Aragón y Granada*, Barcelone, 1908, p. 264. Il y a quelques différences entre les passages des lettres du roi Pierre IV d'Aragon que cite le P. Atanasio López (*Obispos en el Africa septentrional*, 2[e] éd., Tanger, 1941, pp. 73-74) d'après le P. Ivars et les textes reproduits en note par Giménez Soler.

Les n[os] 296, 577, 578, 927, 928, 998 et 2098 se rapportent au célèbre évêque de Maroc Alfonso Bonhomme ; ni l'article du P. Coll, que j'ai recensé dans « Hespéris » (1952, p. 251), ni les travaux que j'ai indiqués à ce propos ne figurent dans la bibliographie ; il faut y ajouter encore José M[a] Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942, pp. 52-54.

N° 405. — Sur le plaidoyer de l'évêque de Burgos Alfonso de Cartagena contre le Portugal au sujet des Canaries (concile de Bâle, 1435), on peut se reporter à Pierre de Cenival, *Sources inédites*, Portugal, t. I, p. 204, et à Luciano Serrano, O. S. B., *Los conversos D. Pablo de Santa Maria y D. Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942, pp. 146-148. Texte espagnol dans José Wangüemert y Poggio, *Influencia del Evangelio en la conquista de Canarias*, Madrid, 1909, pp. 353-380.

Les n[os] 465, 466, 467 et 1926 portent sur l'infant Ferdinand de Portugal, mort à Fès en 1443. Les indications bibliographiques semblent un peu sommaires. On pourrait ajouter : J. Goulven, *Une funèbre tragédie à Fez*

au xve *siècle*, dans « Revue de géographie marocaine », XV, 1931, pp. 175-256 (cf. « Hespéris », XV, 1932, pp. 149-151) ; voir également Pierre de Cenival, dans « Hespéris », XIX, 1934, pp. 139-141 (qui apporte d'importantes informations bibliographiques p. 140), et Robert Ricard, dans « Revue du moyen âge latin », 1947, pp. 43-51. Bien qu'elle semble avoir disparu, il aurait été utile de signaler l'édition de la chronique de l'Infant par João Alvares imprimée en 1527 (cf. António Joaquim Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisbonne, 1926, nº 577).

Nº 489. — Sur João Fernandes et son voyage au Sahara occidental, voir « Hespéris », XI, 1930, pp. 105-107.

Nº 561 (p. 191, § 11). — Sur Fr. Henrique de Coimbra, évêque de Ceuta, voir « Archivo Ibero-Americano », 1945, pp. 286-287.

Nº 564 (p. 199, § 4). — Sur l'évêque de Fès Fr. Francisco Mexía, voir « Hespéris », 1949, p. 235. On y ajoutera, pour les publications postérieures à la bibliographie du P. Dindinger, « Hespéris », 1952, p. 454.

Nº 627. — Une première étude sur l'affaire de la Graciosa a été publiée par Henry de Castries, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions*, 1920, pp. 417-422.

Nº 653. — Sur les évêques de Safi, voir *Sources inédites*, Portugal, t. III, pp. 75-82, en particulier pp. 79-81.

Nº 663. — Au sujet de l'*España en Berberia* (1880) de Jiménez de la Espada, on doit rappeler le mémoire de Pierre de Cenival et Frédéric de La Chapelle dans « Hespéris », XXI, 1935, pp. 19-77.

Nº 666. — La chronique de D. Pedro de Meneses par Zurara n'est pas inédite ; elle a été publiée à Lisbonne en 1792 par Correa da Serra au t. II de sa *Collecção de livros ineditos de historia portugueza*.

Nº 1640. — Sur l'évêque de Maroc D. Sancho Díaz de Trujillo, voir « Hespéris », XXIV, 1937, p. 222, et « Archivo Ibero-Americano, 1947, pp. 95-97.

Les nºs 1998, 2047 et 2152 sont consacrés au Carme Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Ajouter « Revue Africaine », 1945, pp. 190-200.

Nº 2037. — Le ms. portugais de l'Escorial traduit par le P. Koehler en 1937 (*Relation de la vie et de la mort de sept jeunes gens*, etc.) constitue, à peu de chose près, le texte du troisième Livre de la *Jornada de Africa* de Jerónimo de Mendoça. La filiation est certaine : le ms. de l'Escorial est au plus tard de 1589, date de la mort de l'auteur, Fr. António da Conceição, et la *Jornada*, publiée en 1607, a été achevée à l'automne 1606 ; Jeró-

nimo de Mendoça déclare lui-même qu'il a utilisé la relation de Fr. António (*Jornada de Africa*, vol. II, éd. de Lisbonne, 1904, p. 146 et pp. 140-141).

N° 2201. — Parmi les éditions des *Saudades da Terra* de Gaspar Fructuoso, il convient d'ajouter : *Livro 2° das Saudades da Terra... etc.*, Introdução e notas de Damião Peres..., 2ª edição, Porto, 1926 (1).

Robert RICARD.

Ramon TOUCEDA FONTENLA. — *La fiesta de Moros y Cristianos de La Sainza en la provincia de Orense*, 1 broch. in-8° de 69 p., Tetuan, Imprenta del Majzen, 1952.

La Sainza est un petit sanctuaire qui dépend de la paroisse de Rairiz de la Veiga, dans la province d'Orense, en Galice. Chaque année, les 23, 24 et 25 septembre, il s'y déroule un pèlerinage célèbre dans la région, où l'on compte parfois jusqu'à 30.000 personnes et qui s'accompagne d'un combat simulé entre Maures et Chrétiens.

De ce combat, l'auteur donne une description détaillée : harangues des chefs des deux partis, déclaration de guerre, reconnaissances des cavaliers, bombardement de l'artillerie, attaque des fantassins et capitulation des Maures, car la lutte se termine évidemment par la victoire des Chrétiens, après laquelle les prisonniers musulmans assistent à la procession de Notre-Dame de la Merci, en l'honneur de qui a lieu le pèlerinage.

On n'ignore pas que ces *fiestas de Moros y Cristianos*, également appelées *morismas*, sont surtout répandues dans les régions de l'Espagne qui ont été longtemps soumises à la domination musulmane. C'est pourquoi, dans le nord-ouest de la Péninsule, où l'occupation des Arabes fut de courte durée, celle de La Sainza présente un caractère particulier. De semblables fêtes d'ailleurs se célèbrent également au Portugal, au Brésil et, plus encore peut-être, au Mexique ; leurs caractères folklorique et religieux ont été heureusement signalés par M. Robert Ricard (*Les fêtes de « moros y cristianos » au Mexique*, dans « Compte rendu de la XVIe Semaine de Missiologie de Louvain », 1938, Bruxelles, pp. 122-134).

D'autre part, M. T. F. signale les « réminiscences arabes » dans la région et notamment le parallélisme qui existe entre le Maroc et la Galice, dans la désignation des jours de la semaine, dans l'accent du parler local, dans l'aspect des moulins à eau, dans le choix des noms de rues et dans les cérémonies du mariage. La rapide assimilation des coutumes arabes par les

(1) Quelques articles font double emploi : le n° 570 répète le n° 487, et le n° 2204 répète le n° 1196. Le texte portugais traduit par le P. Koehler (n° 2037) revient au n° 2193 sous sa forme originale et à titre de manuscrit ; il n'y a aucun renvoi d'un article à l'autre.

habitants de la Galice s'explique par le caractère celtique de ces derniers ; c'est à leur extrême facilité d'adaptation qu'est due la conservation dans leur province de tant de souvenirs du passage des Musulmans.

Les détails de la lutte entre Maures et Chrétiens, la comparaison entre le Maroc et la Galice, agrémentés de judicieuses considérations, font de ce petit volume un ouvrage plein de pittoresque, qui se lit avec intérêt. On regrettera seulement que les vingt-cinq photographies, accompagnant le texte et reproduisant les différentes phases du combat, manquent trop souvent de netteté.

Jacques CAILLÉ.

Henri CAMBON. — *Histoire du Maroc*, 1 vol. in-8° de 384 pp., collection « L'histoire racontée à tous », Paris, Hachette, 1952.

Cet ouvrage préfacé par le général Weygand, se divise en quatre parties, qui ont respectivement pour titres : le vieux Maroc, la crise, le Protectorat, Tanger et la zone espagnole.

L'histoire du vieux Maroc, des origines au xxe siècle, ne fait pratiquement l'objet d'aucune vue d'ensemble. Les faits y sont simplement exposés chronologiquement et, trop souvent, sans que l'auteur recherche les causes ou en indique les conséquences. En outre, ils sont fréquemment présentés d'une façon tout à fait inexacte. M. C. écrit par exemple que le *limes* romain passait « au nord » de Rabat (p. 18) et que les Berbères « suscitèrent » le schisme kharijite (p. 15). A propos de la fondation de Fès, il rapporte simplement que les limites de la ville furent tracées par Idriss II (p. 28) et semble ignorer la savante étude de M. Lévi-Provençal sur la question, étude qui remonte pourtant à une quinzaine d'années. Plus loin, il énonce que tous les architectes qui ont travaillé pour les dynasties berbères, « entre le IXe et le XIIIe siècle » étaient « des Arabes » (p. 47) ; on aimerait connaître les sources qui lui permettait une telle affirmation. Celle-ci paraît d'autant plus surprenante que l'auteur cite aussitôt Ibn Saïd, d'après lequel ces architectes étaient des Andalous.

On s'étonne pareillement de lire qu'Ibn Tourmert est né à Tinmel (p. 32), que la Giralda, la Kotoubiya et la Tour Hassan sont l'œuvre de Yacoub el-Mansour et de ses deux successeurs (p. 33), que Salé devint « sous la domination mérinide... un repaire de pirates aussi bien pourvu que Tunis et Alger » (p. 39). M. C. devrait savoir que les corsaires du Bou Regreg ne devinrent vraiment redoutables qu'au début du XVIIe siècle. Il commet également des erreurs inadmissibles quand il affirme que le saadien El-Mansour « s'attacha à développer et embellir la ville de Fès » (p. 43), que

l'alaouite Moulay er-Rachid se fit proclamer sultan dans le Tafilalet en 1640 (p. 51) et qu'après l'avènement de Moulay Ismaïl (1672), les Dilaïtes fomentèrent une « terrible insurrection » (p. 52), alors que les marabouts de Dila avaient disparu de l'histoire marocaine, au moment de la destruction de leur zaouïa par Moulay er-Rachid en 1668.

On peut encore remarquer que l'*Histoire du Maroc* de M. C. ne fait pas mention des « corsaires de Salé », au temps des derniers Saadiens, que la période d'anarchie qui suivit la mort de Moulay Ismaïl dura trente années et non pas vingt ans (p. 62). D'autre part, on aimerait connaître la date précise du traité qu'aurait conclu le sultan Moulay el-Yazid (1790-1792) avec l'Angleterre, traité qui ne figure, sauf erreur, dans aucun recueil de documents et qui pourtant, d'après l'auteur, aurait conféré aux Britanniques « des avantages considérables » (p. 65). Enfin, si M. C. avait lu la correspondance de notre représentant de Tanger avec les ministres de Napoléon Ier, il n'aurait pas écrit que Moulay Sliman envoya un ambassadeur à l'empereur des Français pour lui « manifester son admiration » (p. 65).

La partie de l'ouvrage consacrée à la « crise marocaine », de 1901 à 1912, ne mérite pas les mêmes critiques que la précédente. M. C. a connu personnellement certains des faits dont il parle, puisqu'il a été en fonctions à Tanger, au début du xxe siècle, sous les ordres de notre ministre Saint-René Taillandier. D'ailleurs, le livre de ce dernier, *Les origines du Maroc français* et ceux d'André Tardieu sur *La conférence d'Algésiras* et *Le mystère d'Agadir* ont pu le guider utilement.

Dans l'histoire du Maroc depuis l'établissement du Protectorat français, les erreurs sont peut-être moins nombreuses que dans celle du vieux Maroc. Il en existe cependant beaucoup : le centre de Debdou se trouve au Maroc et non en Algérie (p. 256) ; tous les Etats étrangers, sauf les Etats-Unis d'Amérique, n'ont pas renoncé aux capitulations « au cours des années 1914 et 1915 » (p. 247) ; les tribunaux rabbiniques sont au nombre de sept et non pas de quatre (p. 248) ; le conseil supérieur des *Oulema* (p. 248) n'existe plus depuis la création du Tribunal d'appel du Chrâa en 1921 ; le conseil des vizirs et des directeurs ne s'appelle pas « le conseil des ministres » (p. 331) ; le sultan n'a pas encore approuvé le projet de réforme des municipalités (p. 343) ; c'est vers Rabat et non vers Fès que se dirigèrent en masse les Marocains, lors de la crise du mois de février 1951 (p. 340) ; on ne saurait dire que « l'adoption des Codes de procédure et d'instruction criminelle » offrent aux Marocains des garanties qu'ils n'avaient jamais connues (p. 337), car ces textes ne sont pas applicables devant les juridictions chérifiennes. Remarquons cependant que M. C. a raison quand il indique que « les premières réactions inamicales » du sultan furent la conséquence des propos inconsidérés du président Roosevelt.

Très brève, la quatrième partie de l'ouvrage, se contente d'analyser succinctement la politique marocaine de l'Espagne et de faire l'historique de la zone de Tanger.

Enfin, le livre se termine par une courte bibliographie qui, si elle mentionne quelques ouvrages excellents, n'en est pas moins très nettement insuffisante. M. C. cite de petits manuels à l'usage de l'enseignement primaire, mais ignore les travaux de M. Henri Terrasse et ne connaît que la première série des *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, d'Henry de Castries. En outre, les seuls recueils bibliographiques indiqués sont celui de Playfair, qui remonte à soixante ans et celui de l'*Annuaire du Protectorat*, 1918-1919. Un auteur qui prétend écrire en 1952 une histoire du Maroc est impardonnable d'arrêter sa bibliographie en 1919.

Il est regrettable qu'un livre aussi plein d'erreurs que celui de M. C. paraisse dans une collection qui renferme des ouvrages remarquables de Batifol, Funch-Brentano, Louis Madelin, Stryenski, etc. La librairie Hachette, qui l'a édité, a des moyens d'information qui auraient dû lui permettre d'apprécier la valeur scientifique du texte par elle accepté.

M. C. n'est malheureusement pas le seul à ignorer le passé du Maroc. Dans un grand hebdomadaire de Paris, qui rendait compte de son livre, nous avons lu que les Almoravides et les Almohades étaient « les vrais Commandeurs des Croyants, les seuls qui pussent se dire descendants authentiques du Prophète. Auprès d'eux, les sultans de Constantinople faisaient figure d'usurpateurs » (*Le Figaro littéraire*, 4 octobre 1952). Le journaliste qui s'exprime ainsi ne sait évidemment pas que les Almoravides et les Almohades sont de purs Berbères, que les Almohades ont disparu en 1269 et que les Musulmans ne se sont emparés de Constantinople qu'au milieu du xve siècle... Les Français ont la réputation de ne pas connaître la géographie ; il en est beaucoup qui ignorent pareillement l'histoire.

Jacques CAILLÉ.

Louis DOLLOT. — *Melilla, pointe africaine de l'Espagne*, 1 brochure de 42 p., Paris, Editions A. Pedone, 1952.

A la fin de l'année 1901, le nouveau ministre de France au Maroc, Saint-René Taillandier, rejoignit son poste à Tanger. Il s'y rendit sur un petit paquebot caboteur de la compagnie Paquet et fit escale à Melilla pour quelques heures ; la ville parut à Mme Saint-René Taillandier « une petite page de vieille Espagne, à la Don Quichotte ».

M. D. ne se contente pas de rappeler cet épisode et relate tout le passé de la ville, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Colonie phéni-

cienne, puis carthaginoise, l'antique Russadir fut visitée par Hannon, lors de son périple de la seconde moitié du ve siècle avant J.-C. Port florissant à l'époque de la domination romaine, Melilla reçut le titre de colonie sous le règne de l'empereur Claude. Les Vandales y passèrent au ve siècle, puis les Byzantins et les Goths venus d'Espagne. Les Arabes la détruisirent à leur arrivée au Maghreb el-Aqça, au début du viiie siècle, mais la reconstruisirent quelque deux cents ans plus tard. Démantelée et presque abandonnée au xve siècle, elle offrait une proie tentante pour les étrangers, si bien que Ferdinand et Isabelle de Castille encouragèrent le duc de Medina Sidonia à s'en emparer. Celui-ci chargea de l'entreprise son « commendador » Estopinan, qui réalisa l'opération au mois de septembre 1497, avec une troupe de 700 hommes.

Depuis lors, le drapeau espagnol a toujours flotté sur la place. A plusieurs reprises cependant, les Marocains tentèrent d'en chasser les Chrétiens. Le siège le plus dur fut celui de 1774-1775, dirigé par Sidi Mohammed ben Abdallah en personne, à la tête d'une armée de 40.000 hommes et durant lequel la place reçut, en trois mois, 11.363 bombes ou grenades. La garnison perdit un cinquième de son effectif, mais repoussa tous les assauts du Chérif.

Pendant des siècles, Melilla resta une toute petite ville, dont les habitants — au nombre de 1.194 en 1700 — menèrent longtemps une existence peu enviable, manquant souvent de bois, de pain et même d'eau, qu'ils devaient parfois faire venir de Malaga. Ce fut seulement à partir de la seconde moitié du xixe siècle qu'elle prit un certain développement. En 1895, sa population atteignit 10.000 âmes et, l'année suivante, Alphonse XIII fut le premier souverain d'Espagne à la visiter. En 1903, 438 navires vinrent mouiller dans le port — déclaré franc en 1863 — et la France tenait alors la première place dans le commerce extérieur, même avant l'Espagne.

L'essor de Melilla ne fut arrêté ni par la guerre de 1914-1918, ni par celle du Rif. La ville, qui compte aujourd'hui plus de 100.000 habitants offre au voyageur « une vision d'Europe ». C'est qu'elle comporte des bâtiments administratifs, des immeubles d'habitation à plusieurs étages, une arène de taureaux, un parc ombragé, à côté de monuments anciens, tels une église du xvie siècle et le palais des gouverneurs d'autrefois.

M. D. fait ainsi revivre, en un style alerte et vivant, avec de judicieuses considérations, toute l'histoire de Melilla. Celle-ci est à la fois « un symbole et une présence..., la grande avancée de l'Espagne en Afrique du Nord ».

Jacques Caillé.

Docteur Louis Arnaud. — *Au temps des « Mehallas » ou le Maroc de* 1860 *à* 1912, 1 vol., petit in-8° carré de 306 p., Institut des Hautes-Études Marocaines, « Notes et Documents », t. XII, Casablanca, Editions Atlandides, 1952.

Le Dr A. fait revivre dans ce volume toute l'histoire intérieure du Maroc, depuis 1860 jusqu'à 1912. Il a eu la bonne fortune de venir dans l'empire chérifien il y a de longues années et d'y connaître un Marocain dont il a recueilli les confidences, El-Hajj Salem el-Abdi, un Bokhari, qui servit le makhzen pendant près de cinquante ans. En outre, sur bien des points, il a pu compléter les renseignements de son informateur par le témoignage d'un Algérien, Abd er-Rahman ben Sedira, sorti des rangs de l'armée française, qui tint une place importante dans l'armée marocaine et finit sa carrière comme capitaine de la garde chérifienne. Son livre est le récit oral d'El-Hajj Salem, mais qu'il a su traduire fort heureusement, avec un tel naturel qu'on croirait entendre les paroles mêmes du Marocain.

L'ouvrage débute par d'intéressantes précisions sur la composition et l'organisation des troupes de Sidi Mohammed ben Abd er-Rahman, puis relate les faits importants de l'histoire du makhzen sous le règne de Moulay Hassan, notamment la prise de Fès à la suite de la révolte des tanneurs et les deux campagnes faites dans le Sous par le sultan en 1882 et 1887. Sur la mort de Moulay Hassan et l'avènement de Moulay Abd el-Aziz, on y trouve de curieux détails inédits, qui mettent en évidence le rôle du chambellan Ba Ahmed et complètent la savante étude de M. Fr. Charles-Roux, écrite d'après les documents des archives et parue dans la « Revue d'histoire diplomatique » en 1948. Plusieurs chapitres relatent de façon savoureuse « la fantastique aventure de Bou Hamara, l'homme à l'ânesse » et la vie du « roi des montagnes marocain, Raïssouli », qui, en réalité s'appelait Raïssouni. La lutte de Moulay Hafid et le récit de son règne font ensuite l'objet de pertinents développements et le volume se termine par quelques pages sur « les derniers moments du vieux Maroc ». En outre, de judicieuses notes, d'une part, expliquent au lecteur non averti le sens de certains mots arabes et, d'autre part, complètent l'exposé des faits.

Ce livre met en pleine lumière la situation lamentable et l'anarchie du Maroc au début du xxe siècle : les difficultés financières, principalement dues aux dépenses inconsidérées de Moulay Abd el-Aziz, le manque d'organisation de l'armée, les intrigues du makhzen, l'agitation des tribus, les révoltes des prétendants ou des aventuriers qui tenaient le sultan en échec. On mesure ainsi l'importance de l'œuvre réalisée par la France en ce pays : tout un monde sépare le Maroc d'avant 1912 et le Maroc d'aujourd'hui.

Trop modeste, le Dr A. dit qu'il s'est contenté de laisser parler El-Hajj Salem et d'écrire sous sa dictée. Si son livre présente un intérêt captivant

et s'il s'en dégage un charme prenant, c'est grâce à son talent d'exposition, à l'habileté avec laquelle il a su transcrire le récit de son interlocuteur. Il nous donne ainsi, sous une forme anecdotique et vivante, une véritable histoire du makhzen, durant les cinquante années qui ont précédé l'établissement du Protectorat.

Jacques CAILLÉ.

Général CATROUX. — *Lyautey le Marocain*, 1 vol. de 320 pages, Paris, Hachette, 1952.

Lyautey appartient à l'histoire du Maroc. Quel que soit le jugement qu'on porte sur son œuvre (elle commence à être discutée), on ne pourra nier la forte empreinte qu'il a mise sur ce pays. Sans Lyautey, le Maroc ne serait pas ce qu'il est. L'épithète que le général Catroux lui a accolée, dans le titre de son dernier livre, est donc plus juste que le vague qualificatif d' « Africain », qui sacrifiait l'exactitude aux réminiscences de l'histoire romaine.

Le général Catroux a été le collaborateur de Lyautey aux deux extrémités de sa carrière marocaine, au début lorsque celui-ci, comme chef de la division d'Oran, procéda à l'occupation d'Oujda, à la fin pendant la campagne du Rif, peu de temps avant son injuste disgrâce. Le livre n'est donc fait que pour une faible part de souvenirs personnels. Il s'agit bien plutôt d'une étude d'ensemble de la pensée, de la méthode et de l'œuvre du fondateur du Maroc moderne. Le général Catroux y apporte l'expérience et l'autorité qu'il s'est acquises en matière de politique musulmane tant au Maroc qu'au Levant et, à la fin de la guerre, dans le poste de Commissaire aux Affaires Musulmanes du Gouvernement Provisoire d'Alger.

Aucun ouvrage, à mon sens, ne fait mieux paraître la grandeur de Lyautey, qui réalisa la miraculeuse et féconde alliance de la pensée et de l'action. Sa grandeur dans l'action, il la montra d'éclatante manière, à trois reprises, en sauvant le Maroc. En 1912, lorsqu'il fonda le Protectorat dans Fès assiégée, au milieu des tribus en révolte, devant un sultan qui ne songeait qu'à abdiquer. En 1914, quand, au lieu de se replier sur la côte comme le lui demandait le gouvernement, il poussa ses maigres effectifs au contact de la dissidence et maintint pendant toute la guerre, à l'abri de cette mince coquille, un Maroc paisible et qui déjà se transformait. En 1925, enfin, quand, la vague rifaine déferlant vers Fès, il refusa, presque contre toute raison, d'évacuer Taza que les experts militaires considéraient comme perdue.

Cet homme qui était la souplesse même et qui croyait plus à la vertu du contact et de l'explication qu'à celle du sabre, savait, quand il le fallait,

confier toute l'espérance à la force et s'égaler, par la constance, à tous les Taciturnes de l'histoire. Mais jamais, même dans les situations les plus critiques, il n'oubliait qu'après avoir taillé il faudrait recoudre, qu'après avoir combattu l'adversaire il faudrait vivre avec lui, donc s'entendre. L'action politique et diplomatique, chez lui, est inséparable de l'action militaire. En 1912, malgré la primauté nécessaire de la force, il ne perd pas de vue sa conception du Protectorat et toute sa conduite envers Moulay Hafid s'explique par le souci de préserver l'instrument précieux mais fragile que lui a donné le traité de Fès. De 1914 à 1918, il contient la dissidence au moins autant par la diplomatie que par les armes et, ce faisant, prépare la reprise de la pacification. En 1925, s'il refuse tout compromis avec Abd-el-Krim (illusion dangereuse que caressent des politiciens), il sait qu'il faudra ramener dans la paix et dans la collaboration les tribus égarées par le rogui, et sa stratégie, sa conduite de la guerre obéissent à des impératifs politiques autant que militaires. C'est là d'ailleurs l'une des principales raisons de son conflit avec le Maréchal Pétain, épisode sur lequel le général Catroux, qui prend ouvertement parti pour Lyautey, apporte un témoignage de première main et des souvenirs assez piquants.

La grande pensée de Lyautey, son œuvre maîtresse, c'est sa conception du Protectorat et l'application qu'il en fit au Maroc. Elle a bouleversé et renouvelé l'idée de colonisation. Il n'a pas tout créé de rien, bien entendu. Les idées et les mœurs avaient évolué depuis 1830, ainsi que la conjoncture internationale. La Tunisie était déjà un protectorat. L'homme de génie n'est-il pas celui qui surprend son temps en lui donnant ce qu'il attendait ? A ce qui n'était qu'un cadre juridique abstrait et assez vague, il a donné un contenu vivant et fécond. Les chapitres où le général Catroux analyse la méthode et la pensée politiques de Lyautey sont de tout premier ordre. Ils ont la densité et le brillant des grandes pages politiques de notre littérature. Le style de l'historien est digne de son héros. Cette heureuse conjonction donne à l'esprit des joies trop rares pour qu'on n'en rende pas hommage à l'écrivain.

Plutôt que la méthode, c'est sans doute la manière de Lyautey qu'il faudrait dire. Car elle est inséparable du tempérament de l'homme qui l'avait conçue, de ses dons personnels, de ses qualités et même de ses défauts. Elle ne se laisse pas mettre en formules. Ce qui fait l'éclat de son originalité et de sa réussite est aussi ce qui fait sa faiblesse : il faut être Lyautey pour l'appliquer. Rien n'est plus périlleux que d'imiter Lyautey et l'écart qui sépare le grand homme de ses épigones est d'autant plus stupéfiant que la bonne foi de ceux-ci ne saurait être mise en doute. Le général Catroux consacre les dernières pages de son livre à ce qu'est devenue l'œuvre de Lyautey après sa mort. Elles sont en général sévères pour les successeurs. C'est qu'il y a deux façons d'être fidèle à la pensée du

fondateur du Maroc moderne : l'une consiste à faire ce qu'il faisait de son temps — en moins bien, parce qu'on n'est pas Lyautey —, l'autre à faire ce qu'il ferait s'il était encore là. La première est moins malaisée que la seconde. Qui ne voit qu'elle ne répond plus aux nécessités d'aujourd'hui ?

On connaît les pages prophétiques du rapport qu'écrivait Lyautey en 1920. Il est significatif qu'elles paraissent révolutionnaires à certains fonctionnaires d'aujourd'hui, qui ressemblent trop souvent à des hommes dépassés par les conséquences de leur œuvre. Il leur manque la qualité maîtresse du politique, et qu'avait Lyautey : l'imagination créatrice. Il faut dire à leur décharge qu'elle ne s'incarne pas plus de trois ou quatre fois par siècle et dans un même pays.

Pourtant certains des successeurs de Lyautey — presque tous formés à son école — ont à leur actif une étonnante prouesse. Ils ont réussi à maintenir le Maroc dans l'ordre et la fidélité à la France pendant les années tragiques. Je ne doute pas pour ma part que ce ne soit un sujet d'étonnement pour les historiens futurs que cette poignée de Français, isolés d'une patrie qui était politiquement rayée de la carte du monde, un moment même officiellement reniés par elle, gardant contre l'ennemi, et parfois contre nos alliés, un pays de huit millions d'hommes dont la soumission n'était achevée que depuis quelques années. Nos querelles idéologiques ont pu les diviser, les opposer même violemment. Ils avaient la même conception de la politique marocaine : Noguès et Catroux étaient de l'équipe Lyautey.

André Adam.

Dj. Jacques-Meunié, *Greniers-Citadelles au Maroc*, « Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines », t. LII, 1 vol. texte et plans, 1 vol. photogr., Paris, Arts et Métiers graphiques, 1951.

Mme Meunié est l'un des meilleurs connaisseurs du Sud marocain. Elle a passé plusieurs années dans des tribus dont beaucoup en sont encore au stade de l'exploration scientifique. Bien que peuplées de candidats à l'émigration temporaire ou définitive, d'ouvriers ou de boutiquiers en puissance, ces tribus restent archaïques et fermées. Elles combinent avec un âpre sens des gains offerts par la modernisation du pays, la réserve à l'égard d'autrui ; avec l'attachement au terroir et au droit ancestraux, l'appétit du neuf ; avec l'arabisation ou l'européanisation, la volonté de rester soi-même. Cette dualité de tendances fait proprement l'originalité des Chleuhs.

Il y a déjà plus d'un quart de siècle, M. R. Montagne découvrait et étudiait dans l'Anti-Atlas la réglementation de ces greniers à cases multi-

ples où maints villages berbères conservent leur grain. Au silo creusé dans le sol, tel que le connaît généralement le Maghreb littoral et des plateaux, et mieux encore au *mers*, agglomération des silos de toute une communauté, correspond, dans certaines régions du Sud, une autre forme d'entrepôt. Cette forme peut être noblement architecturée : c'est le cas de l'*agadir* ou de l'*igherm* du Sous, ou encore de l'*aqli't* de l'Aurès, récemment étudiée par Mme Faublée. Parfois aussi la transition se laisse observer entre la cachette sous roche, comme au Hoggar, la cave en partie creusée et cimentée, comme dans le Nefousa, et la construction plus ambitieuse. Mais le pays chleuh, par la richesse de sa vie communautaire et ses fortes techniques de bâtisse, offre à une étude morphologique de l'institution un champ privilégié.

De fait, c'est sur cette morphologie, entendue dans le sens le plus concret, que Mme Meunié a fait porter l'effort principal. Elle en a été pleinement récompensée. La partie visuelle, si j'ose dire, de son enquête est particulièrement réussie. De minutieuses descriptions, assorties de plans et de croquis, un volume de photos superbes, ne laissent plus rien ignorer des réalités matérielles de l'*agadir* ou de son cadre. Le chapitre intitulé « Résumé architectural » (pp. 176 sq.) fait la synthèse de remarques qui complètent décisivement celles qu'avaient déjà inspirées à M. H. Terrasse les palais de l'Atlas et des oasis. L'analyse est précédée d'un préambule géographique situant dans le pays les principaux types (p. 13) : grenier-citadelle (Anti-Atlas, Siroua, Haut Atlas occidental), hameau fortifié (versant Sud du Haut Atlas Oriental), fortin familial (versant Nord du Haut Atlas Oriental). Descriptions, mensurations graphiques et même terminologie, celle-ci représentant en l'espèce un vigoureux effort de classification, achèvent de doter l'ethnologie marocaine d'une série de notions précises, nettement localisées, et de riche substance. Il faut savoir gré à Mme Meunié du progrès qu'elle fait ainsi accomplir à notre connaissance du Sud.

Mais ce serait réduire injustement l'intérêt de son travail que de s'en tenir à ces résultats, fussent-ils exhaustifs. Le plan même de l'ouvrage autorise chez le lecteur d'autres espoirs. Dès la p. 185, des « conclusions », un « aperçu historique », puis, pp. 194 sq., plusieurs chapitres sur le milieu physique et humain traduisent une volonté de dépasser l'investigation ethnologique par une recherche historique.

Le lien entre ces deux instances est évident. L'ensilage en commun dans l'*agadir* n'est que le signe et l'outil d'une vie communautaire qui resterait incompréhensible sans son contexte d'événement. Or le pays chleuh et, plus largement, le Sud-Ouest marocain d'outre-Atlas a son histoire. Dans les temps modernes c'est autour d'un saint, Sidi Ahmed ou Mousa, et du canton qu'il patronne, le Tazerwalt, que, pendant trois siècles, du XVIe siècle au XIXe siècle, s'affirma sa personnalité.

L'auteur, sous la forme prudente de l'hypothèse, associe l'institution juridique du grenier-citadelle, qui a fréquemment produit des codifications écrites, à l'existence de ce pouvoir politique. En particulier, dit-elle, « la célèbre charte d'Ajarif, qui régissait les greniers-citadelles de l'Anti-Atlas occidental et central, semble devoir être associée à l'hégémonie du Tazerwalt et de la ligue Taguizzult, dont elle a pu être le signe d'affiliation et en quelque sorte le symbole » (p. 200). Le grenier-citadelle, outre sa fonction économique, serait un *symbole social* (1). J'emprunte là la terminologie de travaux récents et de très ample généralité. La sociologie berbère sortirait-elle ainsi de son avare particularisme, lié aux caractéristiques du milieu et à la spécialisation nécessaire des chercheurs, qu'il faudrait s'en réjouir. Et se réjouir aussi que Mme Meunié tente, par ses développements sur le « royaume » des Guezzula, de jeter un pont entre l'ethnologie et l'histoire. La chose est si rarement faite dans les études maghrébines...

Mais on aimerait plus de détails sur la charte d'Ajarif. Si je ne crois pas qu'il y ait eu en l'espèce manifestation d'un « état organisé », il semble bien que la première moitié du XVIe siècle a fait éclore dans le Sud marocain, autour d'un « pôle » hagiologique, une espèce de renaissance dont les règlements d'*agadir* ne furent pas la seule expression. Le droit local, né de l'ajustement peut-être réfléchi et délibéré entre normes locales et orientales, a été consigné à cette époque sur ces *ikchchuden* ou « tables de la Loi » auxquelles font fréquemment allusion les recueils du temps. Manifestation d'une vitalité en quête d'équilibre avec les apports nouveaux : il n'est pas nécessaire d'évoquer l'influence d'un pouvoir pour expliquer l'homogénéité de toute cette littérature juridique. Mais l'auteur a certainement raison de la mettre en rapport avec l'aire politique dont la dynastie du Tazerwalt fut l'animatrice.

Chemin faisant donc, voici d'élégantes mises au point sur ce que nous savons du royaume de Tazerwalt. Mais ce que nous n'en savons pas est bien plus considérable, et l'on aimerait aussi que l'exposé l'indiquât plus nettement. Autres mises au point sur les ligues du Sud (pp. 218 sq.). C'est un problème fort rebattu, mais toujours aussi obscur. Mme Meunié avait marqué ce qui, dans sa propre recherche, procédait de l'hypothèse. Je crains que, dans ce dernier chapitre, elle ne se fonde à l'excès sur une autre hypothèse, à savoir que l'opposition entre Taguizzult et Tah'oggwat se retrouverait à peu près dans les mêmes termes au moyen âge. Hypothèse ample et entraînante, certes, mais qu'on servirait mieux par une discussion critique et des collections de faits qu'en la faisant servir telle quelle à la systématisation d'un lointain passé.

(1) G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, pp. 58 sq.

Revenons à l'ensilage collectif. Il semble avoir été jadis plus répandu qu'à présent. Le Dir des Mezzud'a par exemple offre encore la trace de nombreux fortins de *taqbilt* tombés en désuétude depuis moins d'un siècle. La région du haut Seksawa, qui est l'une des rares que n'ait pas parcourues Mme Meunié, en connaît deux, dont l'un en ruines, l'autre en décadence. Mais elle n'en connaît que deux. A conditions géographiques égales, ces variations de l'institution semblent correspondre plutôt à des facteurs historiques, particuliers à chaque population, qu'à des règles générales. En cela comme en beaucoup d'autres choses, nous voici donc ramenés à la constatation de ces personnalités de base, composantes du monde berbère du Sud, et dont le véhément particularisme n'a d'égale que la profonde homogénéité à l'ensemble. Il faudrait chercher dans chaque cas les raisons qui ont produit ici la multiplication des greniers-citadelles, là leur rareté ou leur décadence. Nous voyons bien en quoi l'institution cadre avec ce que nous savons d'autre part de la vie berbère du Sud : techniques soigneuses de bâtiment, sens monumental, solidarités communautaires composant des personnalités autonomes, comme le grenier collectif agglomère les loges individuelles. Mais de là à rendre compte précisément d'une répartition géographique, de là à expliquer par des lois la présence ou l'absence du phénomène, — c'est ce qui paraît pour le moment prématuré.

Que la recherche de Mme Meunié aboutisse ainsi à poser de nouveaux problèmes, ce n'en sera pas le moindre intérêt. Il est deux points pourtant sur lesquels on regrette qu'elle n'ait pas poussé l'observation. Ce sont, si j'ose dire, les deux points de contact entre l'institution des *agadir*-s et la vie du foyer conjugal d'une part, la structure du groupe d'autre part. Problème de consommation d'un côté, problème d'appartenance juridique de l'autre.

On sait à quel point la femme chleuhe revendique son initiative économique. La vie familiale offre de ce fait un caractère coopératif étroitement comptabilisé. Dans quelle mesure cette initiative, qui implique normalement la gestion des provisions, ne va-t-elle pas à l'encontre des procédures de l'*agadir*, chose masculine et communale ? Il y aurait sans doute là-dessus d'intéressantes recherches à poursuivre. Elles feraient saisir, sur le laps de temps observable où est consommée dans plusieurs tribus l'évolution de l'économie familiale, la définition respective des deux modes de gestion et la réaction de l'un ou l'autre.

En second lieu, l'*agadir* chleuh est presque toujours le fait du village ou de la *taqbilt*. Jamais, semble-t-il, le fait d'un des sous-groupes agnatiques, *ikhsan*, qui dominent la vie politique. Or j'ai été frappé, au cours d'un récent voyage dans l'Aurès, d'une réalité entièrement différente. Il y a là presque toujours plusieurs *aqli't* par village. A Chennaura, j'en ai compté cinq, deux à Ghuffi, quatre à Tkut. L'appartenance à tel ou tel groupe

agnatique est ici manifeste. Elle fournit les indices les plus précis à l'histoire de la formation du groupe politique. Or c'est ce dernier qui, au Maroc, semble détenir, presque dans tous les cas, la personnalité juridique en ce qui concerne la gestion de *l'agadir*.

Dès ses premières investigations sur le coutumier des Ikunka, en 1924, M. R. Montagne avait justement jeté l'accent sur le côté juridique de l'institution. Le droit révèle en effet, dans sa pratique comme dans son expression légiférée, une technique propre au génie de ces sociétés. On aurait aimé, à ce propos, que les excellentes analyses archéologiques de Mme Meunié se fussent doublées d'investigations aussi approfondies dans les textes. Que d'enseignements ne comporterait pas, par exemple, un commentaire textuel de la charte d'Ajarif et de nombre d'autres codifications ? Au pont jeté entre l'ethnologie et l'histoire, aurait dû s'ajouter un autre pont jeté entre l'ethnologie et les analyses d'archives : et cela aussi présenterait, dans nos études, pas mal d'originalité...

Mais ce regret, si c'en est un, est atténué par l'espoir où nous sommes de voir Mme Meunié publier bientôt les « précieux documents qu'elle a recueillis dans le Sous, et dont certains, j'en porte le témoignage, peuvent apporter du nouveau sur l'histoire sociale de ce pays.

Jacques Berque.

Ester Panetta. — *Cirenaica sconosciuta*, Publicazioni del Centro di Studi Coloniali dell'Università di Firenze, 1 vol., 208 p., xx illustr. h.-t., Florence, 1952.

Mlle Ester Panetta est déjà connue par plusieurs travaux de linguistique et d'ethnographie sur l'Afrique du Nord ex-italienne, notamment *Pratiche e credenze popolari libiche* (Rome, 1940), *Forme e soggetti della letteratura popolare libica* (Rome, 1943), et *L'arabo parlato a Bengasi* (Rome, 1943). L'ouvrage que vient de publier le Centre d'Études Coloniales de l'Université de Florence a pour sujet les coutumes et les cérémonies de la vie familiale chez les Arabes de Cyrénaïque.

Les sept chapitres traitent respectivement du mariage, de la dissolution du mariage, de la maternité, de la naissance, de l'enfance, de la mort et des croyances eschatologiques.

Le lecteur qui a quelque familiarité avec les usages marocains, algériens ou tunisiens se retrouvera en pays de connaissance. C'est le même mélange de religion et de magie, les mêmes rites de passage plus ou moins recouverts d'un vernis musulman, la même croyance aux génies invisibles qu'il s'agit de se concilier par les recettes qu'a transmises une tradition millénaire. La ressemblance n'est pas seulement dans le sens général des cérémonies,

elle descend dans les détails, et le fait n'a pas échappé à l'auteur, comme en témoignent les renvois qu'elle fait continuellement et légitimement à Westermarck, Doutté, Desparmet, H. Basset, E. Laoust, W. Marçais, etc..., bref à tous ceux qui ont étudié l'ethnographie de l'Afrique du Nord française.

Il apparaît donc que le même vieux fonds de croyances anté, ou du moins para-islamiques, a subsisté dans toute cette partie de l'Afrique blanche qui s'étend de l'Atlantique aux confins de l'Egypte. Or, nous savons que ce fut là, jadis, le domaine exclusif de la langue et de la civilisation berbère. On serait donc tenté d'attribuer à cette dernière le fonds de croyances non-musulmanes. Mais cette vaste zone a été aussire couverte — inégalement, et de moins en moins à mesure qu'on va de l'est vers l'ouest — par les invasions arabes et chacun sait que chez les Arabes eux-mêmes, surtout peut-être chez les Bédouins, l'Islam n'a pas complètement aboli les croyances et les pratiques antérieures. Alors, fonds berbère ? fonds arabe ? Un fait comme l'identité des coutumes chez les berbérophones et les arabophones du Maroc incline vers la première hypothèse. Mais il ne s'agit là que d'un secteur limité. Pour répondre avec pertinence à une telle question, il faudrait entreprendre un inventaire et une confrontation également minutieux des usages anciens ou actuels qui ont été relevés de l'Arabie au Maghreb. Cela dépasse sans doute les forces d'un homme mais serait digne de tenter une équipe de chercheurs.

André Adam.

Roger Manneville. — *Avec les travailleurs marocains en France d'octobre 1939 à octobre 1940*, « Études Sociales Nord-Africaines », « Cahiers Nord-Africains », n° 24, Paris, juin 1952, 54 pages.

On sait qu'en 1939 le gouvernement fit appel à des travailleurs nord-africains pour combler les vides créés dans la main-d'œuvre française par la mobilisation. Quinze mille travailleurs marocains, en particulier, furent recrutés en trois contingents : un premier, destiné à l'agriculture, acheminé d'urgence à l'automne de 1939 sur le nord de la France, pour assurer la récolte de betteraves ; un second, destiné à l'industrie et aux mines, qui commença d'arriver au début de 1940 ; enfin le troisième, destiné à l'agriculture, qui débarqua au printemps de 1940.

Ces ouvriers, dont le recrutement, le transport et le placement avaient été organisés par l'État, étaient encadrés. L'auteur fut précisément chargé de la liaison entre le Gouvernement du Maroc et les Services de main-d'œuvre de la Métropole. C'est dire qu'il connaît admirablement ce dont il parle et que ses conclusions sont le fruit d'une expérience personnelle. Bien que ces faits soient déjà lointains et que le problème des travailleurs

marocains en France ait pris depuis la guerre des aspects nouveaux, on ne lira pas sans intérêt ces pages documentaires où il y a bien des observations à glaner.

André ADAM.

André CHOURAQUI, *Marche vers l'Occident. Les Juifs d'Afrique du Nord*, 1 vol. de 398 pages, IV cartes h.-t., Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

M. André Chouraqui s'est déjà signalé à l'attention de ceux que préoccupent les problèmes de l'Afrique du Nord par une intéressante étude sur *La Condition juridique de l'Israélite marocain*, dont nous avons rendu compte ici même (« Hespéris », 1952, 1er-2e trimestres, p. 274). Cette fois c'est du judaïsme maghrébin tout entier qu'il nous présente le tableau, non plus seulement juridique mais historique, sociologique, moral et religieux. Cette vaste fresque suppose une documentation considérable dont une bibliographie de dix pages atteste l'ampleur. Mais ce qui fait la plus sûre valeur de ce travail, c'est la connaissance intime que l'auteur a de son sujet, pour avoir parcouru l'Afrique du Nord en tous sens, en sa qualité de Secrétaire Général de l'Alliance Israélite Universelle.

La masse musulmane du Maghreb et les graves problèmes qu'elle pose sur le plan culturel aussi bien que politique font souvent oublier la présence de la petite minorité juive. Il faut le regretter, non seulement parce qu'elle mérite en elle-même qu'on s'y intéresse — nous nous plaçons ici, bien entendu, sur le plan scientifique, le reste allant de soi, — mais parce qu'il n'est pas inutile de la bien connaître si l'on veut comprendre la psychologie de la majorité musulmane. Les Israélites de l'Afrique du Nord vivent en effet depuis des siècles dans une symbiose, parfois orageuse mais étroite, avec les Musulmans. Une si longue cohabitation n'a pu ne pas influencer, même à leur insu, les deux groupes, et surtout la présence de l'autre est pour chacun un réactif puissant.

L'histoire ancienne des Juifs de la Berbérie orientale est un peu moins obscure que celle des Juifs du Maroc, ce qui permet à M. C., guidé par l'éminent spécialiste qu'est M. Marcel Simon, d'écrire un chapitre historique prudent et valable. Les rapports entre l'Islam conquérant et le Judaïsme maghrébin font l'objet d'une mise au point très objective. Signalons à M. C. que « Roudh El Quirtas » est le titre d'un livre (ou plutôt une partie du titre) et non le nom de l'auteur, comme pourraient le faire croire la dernière ligne de la page 57 et la note 3 de la même page.

La deuxième partie de l'ouvrage est de beaucoup la plus longue et constitue l'essentiel du sujet. Elle étudie non plus le passé, mais le présent.

Son titre « Etapes d'une émancipation », rejoint celui du livre tout entier *Marche vers l'Occident*. L'installation de la France en Afrique du Nord a marqué pour les Juifs le début d'une ère nouvelle. On pourrait dire que l'histoire du peuple juif est coupée par deux grands événements : la Diaspora et la Révolution française (la fondation de l'État d'Israël vient d'en ajouter un troisième). Pour les trois populations juives du Maghreb, la Révolution française date de 1830, 1881 et 1912. C'est bien un affranchissement qui commence alors et qui se poursuivra avec une rapidité stupéfiante, malgré les remous de la politique et la violence de certaines passions. L'idéal de l'Occident a reçu des Israélites une adhésion totale et sans retour. Ils s'européanisent avec enthousiasme, non seulement dans les apparences extérieures et les habitudes de vie, mais dans leur mode de pensée.

Sur ce point, la différence avec les Musulmans est considérable. Chez ceux-ci l'évolution reste beaucoup plus lente et n'aboutit jamais à une assimilation complète. Pourquoi ? M. C. ne l'explique pas. Ce n'était sans doute pas son sujet. Le problème est capital. On invoque l'Islam, mais la loi mosaïque est-elle moins « totalitaire », à l'origine du moins ? Et si la façon dont ses fidèles la comprennent a évolué, d'où vient que l'interprétation de la loi musulmane est restée presque immuable ?

Le tableau de l'évolution des Juifs maghrébins n'a rien d'une idylle. Une transformation aussi complète ne s'opère pas sans troubles. Un long passé d'oppression ne s'efface pas en un jour. La concentration des populations israélites dans les villes surpeuplées laisse subsister ou favorise même bien des tares. M. C. ne les cèle pas. La lucidité et le courage de l'élite juive sont d'ailleurs une des meilleures chances de la masse.

Ce qu'il y a pourtant de plus original dans ce livre, c'est le dernier chapitre, sur le judaïsme maghrébin. Une telle étude ne pouvait être menée que de l'intérieur. Influences orientales, espagnoles, arabo-berbères, mysticisme et légalisme, tous les aspects proprement religieux de la vie et de la pensée juives sont analysés avec une pénétration érudite. Le profane découvre un judaïsme nord-africain singulièrement riche et vivant. Survivra-t-il à l'occidentalisation ? Ce beau chapitre se termine par une série de points d'interrogation.

André Adam.

J.-L. Miège. — *Maroc*, 1 vol. in-8° de 229 p., Grenoble, B. Arthaud, 1952.

Ce volume comprend près de deux cents photographies, qui font connaître le Maroc tout entier, depuis ses grandes cités jusqu'aux gorges du Dadès, à Tiznit et à Goulimine.

Mais ce n'est pas qu'un recueil d'images. Un texte l'accompagne, plus important que d'habitude dans les ouvrages de ce genre. On ne le regrette

pas, car il mérite d'être lu. Il est d'un jeune auteur, né au Maroc, où il a toujours vécu et qu'il a parcouru en tous sens : M. M. connaît donc ce dont il parle. On ne saurait dire autant de bien des livres analogues trop souvent l'œuvre d'écrivains qui n'ont passé que quelques semaines dans l'« empire fortuné » et commettent des erreurs inexcusables.

Les différents chapitres traitent des principales villes, de la montagne, de la côte atlantique et du Sud marocain. Ils nous révèlent ainsi tous les aspects du pays et, cependant, l'auteur le dit lui-même : « Que de villes, que de sites faudrait-il encore décrire ». Néanmoins le lecteur acquiert une connaissance d'ensemble du Maroc, suffisamment complète.

M. M. écrit dans un style élégant, plein de vie et très coloré, qui parle à l'imagination. D'ailleurs, il ne se contente pas de décrire des monuments, des sites, des paysages ; il les éclaire par de judicieuses considérations et les explique par l'histoire. Le passé de l'empire chérifien est ainsi évoqué, de façon discrète, comme il convient dans un ouvrage qui n'est pas un livre d'histoire, mais d'une manière plus exacte que ne le font certains volumes, qualifiés, bien à tort, d'études historiques.

Nous ne ferons que quelques légères remarques. Le musée de la qasba des Oudaïa (et non Oudaïas, avec une *s*) n'a jamais été une *medersa* ; il convient donc de ne pas lui donner ce nom. On s'étonne de lire le mot *Alcazar-Kébir*, qui mélange l'espagnol et l'arabe, alors qu'il faut écrire *Alcazarquivir* ou *El-Qsar el-Kebir*. L'affirmation selon laquelle les Almoravides auraient été « la plus glorieuse dynastie du Maroc » est discutable. Pourquoi donner à Meknès, même avec quelques réserves, la si fausse dénomination de « Versailles marocain » ? Enfin, certaines erreurs sont peut-être dues à l'impression : les murs de la Tour Hassan ont 2 m. 50 et non pas 0 m. 50 d'épaisseur ; le Français qui établit les plans de Mogador s'appelait *Cournut* et non *Cornut*, et l'Anglaise qui épousa le chérif d'Ouezzane, *Keen* et non *Keane*.

D'autre part — et ceci s'adresse à l'éditeur — le titre du volume devrait être le même sur la couverture et sur le faux-titre.

Mais ce sont là de minces reproches. La présentation du livre est excellente, sur un beau papier, avec des clichés judicieusement choisis et parfaitement reproduits. Elle ajoute au plaisir et au profit avec lesquels on lit le texte de qualité qu'a écrit M. M.

Jacques Caillé.

G. H. Bousquet et L. Bercher. — *Le statut personnel en droit musulman hanéfite*. Texte et traduction annotée du *Muḫtaṣar* d'al-Qudūri. Un vol. in-8° de 271 p. T. III des « Publications de l'Institut des Hautes Études de Tunis », Impr. Officielle de Tunis. S. d.

Il existe peu de traductions françaises d'ouvrages de droit hanéfite, un des *medheb* cependant les plus importants de l'Islam, tant par son extension géographique, des Indes au Moyen-Orient, outre quelques petites communautés en Algérie et en Tunisie, que par son rôle historique : il fut, pendant des siècles, le rite officiel du Califat de Constantinople et demeure celui des Cours égyptienne et tunisienne.

La traduction que nous offrent MM. G. H. Bousquet et L. Bercher des parties relatives au statut personnel du *Muḫtaṣar* d'al-Qudūri sera donc la bienvenue pour les spécialistes de l'Orient musulman, tant il est vrai que tout islamisant ne saurait se dispenser de s'initier au *fiqh*, discipline essentielle de l'Islam qui reflète le mieux les formes de la pensée musulmane. Il n'est jusqu'aux juristes du Maroc (pays où le rite hanéfite n'est pas appliqué) auxquels cet ouvrage permettra d'utiles confrontations avec les solutions souvent différentes données par les docteurs malékites aux mêmes problèmes juridiques.

Entre les différents rites de l'Islam, les divergences plus formelles que réelles tiennent, on le sait, à la prédominance respective attribuée, dans chacun d'eux, aux diverses sources de la Loi : dogmatiques (Koran et Sunna) et spéculatives (raisonnement, analogie, etc...).

Sans entrer dans un examen fastidieux de ces divergences, notons quelques points de détail sur lesquels les rites malékite et hanéfite se séparent dans la matière du statut personnel : les hanéfites refusent à la femme le droit au divorce pour défaut d'entretien, ce que lui accordent les malékites ; la durée extrême de la grossesse, fixée à cinq ans par les malékites, est réduite à deux ans chez les hanéfites ; les hanéfites admettent la femme à se marier sans l'assistance d'un *wali* (tuteur matrimonial), alors que l'intervention d'un tel représentant est exigée dans les autres rites ; l'assistance alimentaire est due, chez les hanéfites, à tous les parents par le sang alors qu'elle est réduite, chez les malékites, à la parenté directe, la mère étant, en outre, dans ce dernier rite, déchargée de toute obligation alimentaire envers son enfant, etc...

Le titre français de l'ouvrage appelle une mise en garde pour les lecteurs non avertis. Le *Muḫtaṣar*, son nom l'indique, n'est qu'un « abrégé » écrit dans un style assez bref. Loin d'être un traité méthodique avec de larges expositions, les questions y sont traitées sous une forme souvent elliptique dans un but mnémotechnique. Comme tous les ouvrages du genre, son intelligence exacte a besoin d'être éclairée par des commentaires sous peine de conduire à des non-sens.

L'auteur, al-Qudūri, vivait, d'autre part, au début du XIe siècle J.-C. Si « figé » qu'il soit, le droit musulman n'en connaît pas moins une lente évolution. L'exemple malékite est là pour le démontrer. Nombre de

solutions données par le *Muḫtaṣar* ont probablement vieilli, remplacées par de nouvelles constructions doctrinales et jurisprudentielles.

Ces difficultés n'ont point échappé aux traducteurs du *Muḫtaṣar* qui y ont obvié en souscrivant leur traduction de notes abondantes empruntées à des commentateurs hanéfites récents.

L'ouvrage ainsi présenté constitue un bon outil de travail et on sera particulièrement reconnaissant aux auteurs de ne pas avoir hésité à faire figurer le texte arabe du *Muḫtaṣar* en regard de leur traduction, permettant ainsi au lecteur de s'y reporter chaque fois qu'il voudra approfondir le sens de la traduction.

La traduction est bonne. Permettons-nous de relever un *lapsus* « Le maître et la maîtresse, lit-on, à la page 16, *peuvent* épouser leur esclave ». Il faut lire, avec le texte arabe « *ne peuvent* ».

Jean LAPANNE-JOINVILLE.

ELKAIM Haïm. — *Le droit d'Aînesse d'après la Bible et la Législation Rabbinique. Son application au Maroc.* « Collection des Centres d'Études Juridiques, Institut des Hautes Études Marocaines ». Tome XXXV, 1 vol. in-8° de 143 p., Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1952.

La plupart des civilisations antiques ont réservé à l'aîné des enfants un traitement à part, sous forme d'un privilège dans la succession du père. Diodore, Valère-Maxime et Plutarque, pour l'Egypte et la Grèce, parlent du privilège de l'aîné dans ces pays et Tacite, pour les Germains, rapporte que la totalité des biens du père était dévolue à l'aîné de ses fils.

Chez les peuples sémitiques, l'aîné des enfants semble avoir été offert tout d'abord aux dieux en holocauste. « Tu sacrifieras aux dieux le plus bel animal de ton troupeau et l'aîné de tes enfants mâles », ordonnait la loi punique.

Ce n'est que lorsqu'à cette coutume atroce se substituèrent plus tard des rites moins sanguinaires que le droit d'aînesse aurait pris figure. L'histoire de Jacob et d'Esaü montre qu'il était établi chez les Hébreux dès l'époque patriarcale. Les Arabes, c'est à noter, paraissent avoir toujours ignoré l'institution.

S'aidant des sources bibliques et rabbiniques, M. Elkaïm nous retrace l'histoire du privilège de primogéniture chez les israélites, durant les époques patriarcale, mosaïque puis rabbinique jusqu'à l'époque actuelle.

Nous voyons ainsi l'évolution subie par l'institution au cours des âges. Doté, avant Moïse, de prérogatives matérielles et morales importantes, en harmonie avec l'état social des pasteurs hébreux, le droit d'aînesse a vu,

depuis la Thora, réduire peu à peu sa portée, sous l'action des Rabbins, pour aboutir à n'être plus, à l'époque actuelle, qu'un simple avantage successoral comportant, en faveur du premier-né mâle, le droit de recevoir dans la succession paternelle une part double de celle de ses frères pînés.

Dans une suite de chapitres d'une fine analyse juridique, l'auteur examine successivement les modalités de preuve de la primogéniture, ses conditions d'exercice puis les différentes masses de biens sur lesquelles le droit est admis à s'exercer. Il nous montre, chemin faisant, avec quelle souplesse, les Rabbins marocains ont su apporter, à l'exercice de ce privilège, des exceptions et moyens légaux qui permettent de le réduire et d'y soustraire et comment ils ont adapté à l'institution les données de la vie moderne (cas des dépôts bancaires, des actions et obligations de sociétés, des droits de propriété littéraire, industrielle et artistique).

Partant d'une institution curieuse et peu connue du droit hébraïque, l'auteur a su ainsi nous brosser un tableau qui constitue une bonne contribution à la connaissance de ce droit et de ses méthodes juridiques. Son ouvrage est donc le bienvenu dans une matière où les matériaux en langue française sont rares.

Enfin, compléments précieux pour le lecteur non spécialisé, des notes abondantes de législation et de sociologie comparées viennent ajouter à l'intérêt de l'ouvrage, enrichi, en outre, d'un lexique de termes hébraïques et araméens et d'une bibliographie de l'essentiel des questions hébraïques.

Jean LAPANNE-JOINVILLE.

Elie MALKA. — *Essai sur la condition juridique de la femme juive au Maroc.* Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1952, in-8°, 152 p. Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines. « Collection des Centres d'Études Juridiques ». Tome XXXIV.

L'étude des questions hébraïques est à l'honneur cette année au Maroc.

En même temps que M. Elkaïm faisait paraître son *Droit d'Aînesse* dont il est rendu compte d'autre part dans cette revue, M. Elie Malka, auteur déjà, entre autres, d'un *Essai d'Ethnographie traditionnelle des Mellahs* (Rabat, 1946), nous offrait une étude sur *la Condition Juridique de la femme juive au Maroc.*

Dans ce pays où le droit hébraïque, toujours vivant, est appliqué journellement par les tribunaux rabbiniques à une importante communauté israélite, les études juridiques en langue française portant sur ce droit restent, malgré leur indéniable intérêt scientifique et pratique, malheureusement trop rares. On ne peut bien scruter l'âme d'un peuple qu'en connaissant la législation qui régit ses rapports familiaux et sociaux.

L'ouvrage de M. E. Malka est donc particulièrement le bienvenu puisqu'il nous campe l'israélite marocain face à sa loi dans les circonstances les plus importantes de sa vie de famille : son mariage (conclusion et dissolution de l'union conjugale) et son décès (droits héréditaires du conjoint survivant et des enfants).

Nous n'entrerons pas dans le détail de cette législation qui, issue, sur de nombreux points, des prescriptions les plus anciennes de la Bible, tranche souvent avec les conceptions de notre Code civil. Tout est à lire. Les juristes arabisants constateront, par contre, d'assez fréquentes analogies entre les solutions des droits hébraïque et musulman, ce qui s'explique par l'origine sémitique de l'un et de l'autre.

On saura gré à l'auteur d'avoir, chemin faisant, illustré son exposé de notations ethnographiques pleines d'intérêt (cérémonies des fiançailles, du mariage, du déchaussement (halitza), etc...).

Un lexique de termes de droit hébraïque et une bibliographie parachèvent l'intérêt de cet ouvrage qui, espérons-le, ne sera pas le dernier de l'auteur dans cette voie.

Enfin, M. Malka consacre un utile chapitre à l'étude des sources de la loi chez les israélites. Après avoir passé en revue les sources classiques : Bible, Talmud, Codes Rabbiniques, il note la place importante des vieilles coutumes locales (le *minhag*) dont les grands rabbins des communautés expulsées d'Espagne au Maroc en 1492 prônèrent l'application au moyen d'ordonnances *(taqanot)* bientôt adoptées dans la plupart des mellahs.

Ces taqanot ont ceci de particulier que les actes juridiques, notamment les mariages, conclus en s'y référant sont régis, quant à leurs effets, par leurs prescriptions particulières et non plus par la loi rabbinique générale à laquelle elles apportent dérogation.

Une mention particulière est due aux nouvelles *taqanot* élaborées, ces dernières années, par les diverses communautés juives marocaines en matière de mariage et de succession et qui modifient profondément, sur de nombreux points, la vieille législation, afin de mieux répondre aux aspirations des générations nouvelles (réglementation de l'âge du mariage des jeunes filles ; de la rupture des fiançailles ; de la séduction ; de la délivrance de l'acte de divorce *(gueth)* ; du lévirat ; des droits successoraux du conjoint survivant ; institution d'un certificat prénuptial, etc...).

Contrairement aux anciennes *taqanot* qui n'avaient qu'un aspect subsidiaire, leur adoption étant laissée au libre choix des parties, ces nouvelles dispositions revêtent un caractère impératif et s'imposent, avec force légale, à tous les Israélites marocains.

Il y a là un procédé intéressant d'évolution du droit en vue de son adaptation aux conditions de la vie moderne.

Jean LAPANNE-JOINVILLE.

Paul Decroux. — *L'autonomie de la volonté et l'ordre public en droit conventionnel marocain,* 1 vol. petit in-8° de 111 p., « Collection des centres d'Études Juridiques Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines », t. XXXVI, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1952.

Dans ce nouveau volume, M. D. étudie d'abord, assez brièvement, les conditions de forme des actes juridiques puis, beaucoup plus longuement, les conditions de fond et les effets de ces actes.

On sait que la forme des actes au Maroc est régie par l'article 10 du Dahir des Obligations et Contrats, qui permet aux parties de choisir entre les prescriptions de leur loi nationale, de la loi française, de la législation du Protectorat ou des lois et usages locaux. Le principe très libéral de cette règle est cependant mis en échec dans certains cas, où le législateur a exigé une forme spéciale.

En ce qui concerne les conditions de fond et les effets des contrats, l'article 13 du Dahir sur la condition civile des Français et des étrangers au Maroc énonce qu'ils sont déterminés par la loi à laquelle les parties ont eu l'intention de se référer ; il précise en outre les éléments auxquels le juge doit avoir égard, dans le silence des parties. Cet article consacre le principe de l'autonomie de la volonté, qui paraît absolu, mais qui se heurte néanmoins à celui de l'ordre public, devant lequel les particuliers doivent s'incliner. Les conflits entre les deux principes font l'objet du livre de M. D.

L'auteur indique comment les dispositions du droit interne local, quelque peu délaissées dans les premières années qui ont suivi l'établissement du Protectorat, ont fini par s'imposer et ont ainsi réduit la liberté primitive des parties. La cour d'appel de Rabat a d'abord admis la complète autonomie de la volonté et considéré que les particuliers pouvaient se soustraire aux dispositions même impératives du Dahir des Obligations et Contrats. Mais cette position a été condamnée par la cour de cassation et les prescriptions du dahir sont de plus en plus regardées comme obligatoires.

M. D. a réuni toutes les dispositions de la loi marocaine à caractère impératif et dont le jeu normal se confond avec celui de l'ordre public. Il souligne le pluralisme en ce pays de l'ordre public, absolu et relatif, européen et islamique. Les textes par lui cités et analysés constituent, selon l'heureuse formule de la préface de M. Léris, « le musée de l'Ordre public au Maroc ».

Le Dahir des Obligations et Contrats, dit l'auteur, a subi victorieusement l'épreuve du temps. En effet ce texte, qualifié au début de « monstre juridique » ou de « code bâtard pour heitmatlos » est devenu pour certains « un monument législatif remarquable, rempli de sens pratique ». On l'a aujourd'hui définitivement admis « à la table de famille des dahirs orga-

niques » et même on lui reconnaît le rôle d'un code local, dont les règles sont considérées comme faisant partie de l'ordre public marocain.

C'est là une très belle et savante étude que nous donne M. D. Après tant d'autres travaux dont nous avons déjà signalé les mérites, elle témoigne de sa remarquable culture juridique.

Jacques CAILLÉ.

Jacques LAMBERT. — *Manuel de législation algérienne,* 1 vol. in-8° de 482 p., Alger, La maison des livres et Librairie des Facultés, 1952.

Ce *Manuel* est la réimpression, sous un titre à peine différent, de l'ouvrage du même auteur : *Cours de législation algérienne, tunisienne et marocaine* ; première partie, *législation algérienne,* paru en 1949 et que nous avons signalé ici en son temps (« Hespéris », 3e-4e trimestres 1949, pp. 480-481). Dans ce nouveau volume, M. L. a reproduit son texte précédent, mis à jour, avec de légères modifications. Nous avons dit que son livre était « un des ouvrages les plus intéressants qui aient été publiés sur l'Algérie depuis la guerre de 1939-1945 ». Le succès qu'a obtenu la première édition justifie notre appréciation.

Jacques CAILLÉ.

Edmond DESPORTES. — *La chambre de revision musulmane et le pourvoi en annulation,* vol. VIII de la Bibliothèque de l'Institut d'études supérieures islamiques d'Alger, 1 vol. in-8° de 194 pp., Alger, La Maison des Livres, 1952.

En 1943, le président Knoertzer, aujourd'hui premier président de la Cour d'appel de Rabat, publiait une savante étude sur les grands problèmes algériens et sur les pourvois en cassation et en annulation en matière musulmane. Cette étude servit de base aux travaux d'une commission de réformes judiciaires, présidée par M. Knoertzer lui-même. Il s'ensuivit la promulgation des Ordonnances du 23 novembre 1944, qui réorganisaient la justice musulmane en Algérie et dont l'une instituait à la Cour d'appel d'Alger une chambre spéciale dite « chambre de revision musulmane », chargée de statuer sur les pourvois en annulation formés contre les jugements en dernier ressort, rendus en matière musulmane.

L'ouvrage de M. D. « fait le point » de l'activité de cette juridiction depuis sa création. Il en résulte que la nouvelle chambre a su, depuis 1944, dégager un certain nombre de principes essentiels — tant en ce qui concerne

le droit musulman que les coutumes berbères — qui comblent heureusement les lacunes ou supprime les imprécisions du texte promulgué il y a huit ans.

Le premier chapitre est consacré à l'historique du pourvoi en annulation. Puis l'auteur étudie les divers problèmes que soulève l'institution : les décisions susceptibles de pourvoi, les personnes qui peuvent former un pourvoi ou y défendre, les formalités imposées aux plaideurs, la compétence, sous tous ses aspects, de la chambre de revision, la procédure et ses incidents, les effets du pourvoi et de l'arrêt, enfin les limites du pourvoi en annulation et de la requête civile ou du pourvoi en cassation. Il met parfaitement en évidence le rôle spécial de la chambre de revision, d'ailleurs improprement dénommée, puisqu'elle est seulement une cour de cassation en matière musulmane. En effet, elle n'a que le pouvoir d'annuler le jugement attaqué et de renvoyer la cause et les parties devant d'autres juges, sans jamais avoir le droit d'évoquer le litige, contrairement à ce qu'avait la faculté de faire, avant 1944, la Cour d'appel d'Alger, saisie d'un pourvoi en annulation.

M. D. traite toutes ces questions très objectivement et son livre témoigne des mêmes qualités de méthode, d'exposition et de clarté, que nous avons déjà signalées dans son précédent volume, *Procédure et voies d'exécution en matière musulmane algérienne*. Comme celui-ci, son nouvel ouvrage apporte une très utile contribution à la connaissance du droit algérien.

Jacques CAILLÉ.

Gabriel PUAUX. — *Deux années au Levant, Souvenirs de Syrie et du Liban*, 1 vol. in-8° de 248 p., Paris, Hachette, 1952.

Ce livre relate le séjour de l'auteur dans le Proche-Orient où, du début de 1939 jusqu'à la fin de 1940, il exerça les fonctions de Haut-Commissaire de la République Française en Syrie et au Liban.

Accueilli avec réserve lors de son arrivée à Beyrouth, notre représentant fut encore plus froidement reçu à Damas où, entouré d'une escorte de spahis, il fit son entrée dans la ville déserte, dont tous les magasins et les maisons étaient fermés, si bien qu'il lui sembla « conduire une charge de cavalerie contre un ennemi invisible ». Fort heureusement, la situation s'améliora rapidement.

M. P. étudie les problèmes auxquels il dut consacrer son activité : la cession du Sandjak d'Alexandrette à la Turquie, la réforme de la constitution libanaise, l'entente à réaliser entre les éléments de la population, si divers par leur appartenance religieuse : les Musulmans, Sunnites, Ismaéliens, Yazidis, Druses ou Alaouites, les Chrétiens des églises syrienne,

grecque, arménienne, nestorienne ou protestante et les Israélites, ces derniers d'ailleurs beaucoup moins nombreux.

Contrairement à ce qu'on aurait pu craindre, la guerre n'amena aucun trouble. La présence du général Weygand, dont le séjour antérieur au Levant avait laissé les meilleurs souvenirs, produisit un excellent effet. Le Haut-Commissaire, du reste, n'exigea point des Syriens et des Libanais « l'austère et rude discipline d'un peuple en armes », mais s'efforça au contraire de leur faire oublier la tristesse tragique du temps ; il voulut maintenir les États sous mandat dans un sentiment de sécurité, pour que fût acceptée « la transformation du pays en une vaste place d'armes française ». Il s'ensuivit une « période d'apaisement », qui permit à notre compatriote de poursuivre son but : faciliter le développement progressif de la Syrie et du Liban comme États indépendants.

Après la défaite du mois de juin 1940, une seule attitude lui parut répondre aux intérêts de la France : accepter l'armistice et une obédience plus ou moins fictive à Vichy, assurer l'Angleterre d'une neutralité bienveillante et maintenir intacte l'armée d'Orient, afin qu'elle pût un jour reprendre la lutte ; ainsi l'autorité française au Levant ne serait plus dans la dépendance de l'Angleterre. Mais il ne put pratiquer longtemps cette politique car, le 24 novembre 1940, il était relevé de ses fonctions et quittait Beyrouth le 14 décembre suivant.

L'auteur fait justement remarquer qu'un Français, au contact d'une civilisation musulmane, doit avant tout se convaincre « qu'il est d'autres modes de pensée que celui où il se complaît » ; aussi a-t-il dû, pour remplir les devoirs de sa charge, « oublier les enseignements du *Discours de la Méthode* ». D'autre part, la signature de l'armistice posa pour lui un angoissant cas de conscience ; il aurait voulu qu'un gouvernement fût constitué en Afrique du Nord afin de continuer la lutte, mais les réponses négatives qu'il reçut du général Noguès et de M. Peyrouton ne permirent pas la réalisation du projet. Enfin, son livre met en évidence la regrettable politique de l'Angleterre, qui mit tout en œuvre pour ruiner au Levant le prestige de la France. Il renferme en outre maintes pages qui évoquent le passé de la Syrie et du Liban, leurs sites pittoresques et leurs riches souvenirs archéologiques.

D'une vieille famille d'historiens, M. P. continue la tradition de ses ancêtres. Ses jugements pondérés sont exempts de toute passion et son style est celui d'un véritable écrivain. Son volume de souvenirs constitue un précieux document ; c'est de plus, comme il le dit lui-même, « le témoignage d'un Français qui fut l'ami des Syriens et des Libanais ».

Jacques CAILLÉ.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 10 JUIN 1953

FONDERIE DU MIDI
— 67, Rue Montméjan, 67 —
BORDEAUX (France)

REGISTRE des TRAVAUX
Édit. : 118 — Imp. : 703
Dépot Légal : 3e trim. 1953

DERNIÈRES PUBLICATIONS

I. — PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

XLII. — PENZ (Ch.), *Journal du Consulat Général de France à Maroc* (1767-1785), paraphé par le Consul Chénier, Casablanca, Impr. réunies 1943.

XLIII. — CAILLÉ (J.), *Une Mission de Léon Roches à Rabat en* 1845, Casablanca, Kaganski, 1947.

XLIV. — CAILLÉ (J.), *La Ville de Rabat* (3 vol.), Paris, Édit. d'Art et d'Histoire, 1950.

XLV. — LE TOURNEAU (R.), *La Ville de Fès avant le Protectorat*, Casablanca, Soc. maroc. de Libr. et d'Édit., 1949.

XLVI. — LOUBIGNAC (V.), *Textes arabes des Zaër*, Paris, Max Besson, 1952.

XLVII. — COINDREAU (R.), *Les Corsaires de Salé*, Paris, Soc. d'Édit. géogr., marit. et colon., 1948.

XLVIII. — BRUNEL (R.), *Le Monachisme errant dans l'Islam*, Paris, Larose (sous presse).

XLIX. — BRUNOT (L.), *Textes arabes de Rabat*, II. — *Glossaire*, Paris, Geuthner, 1952.

L. — LAOUST (E.), *Contes berbères du Maroc*, Texte — Traduction et annotations (2 vol.), Paris, Larose, 1949.

LI. — CAILLÉ (J.), *Charles Jagerschmidt, chargé d'affaires de France au Maroc* (1820-1894), Paris, Larose, 1951.

LII. — JACQUES-MEUNIÉ (Dj.), *Greniers-citadelles au Maroc* (2 vol.), Paris, Arts et Métiers graphiques, 1951.

LIII. — MATHIEU (J.) et MANEVILLE (R.), *Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca*, Paris, Imprimerie Administrative Centrale, 1952.

LIV. — MEUNIÉ (Jacques) et TERRASSE (Henri), *Recherches archéologiques à Marrakech*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1952.

LV. — MILLIOT (L.) et LAPANNE-JOINVILLE (J.), *Recueil de jurisprudence chérifienne, Tribunal d'Appel du Chra'*, t. IV, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1952.

II. — COLLECTION « HESPÉRIS »

VIII. — NEUVILLE (R.) et A. RUHLMANN, *La Place du Paléolithique ancien dans le Quaternaire marocain*, Casablanca, Farairre, 1941.

IX. — BRUNOT-DAVID (Christiane), *Les Broderies de Rabat* (2 vol. ; vol. 2, Planches), Rabat, École du Livre, 1943.

X. — DI GIACOMO (Louis), *Une Poétesse grenadine du temps des Almohades, Hafṣa bint al-Ḥājj*, Paris, Larose, 1949.

XI. — RUHLMANN (A.), *La Grotte préhistorique de Dar es-Soltan*, avec un Appendice du docteur H.-V. Vallois, Paris, Larose, 1951.

XII. — VAJDA (G.), *Recueil de textes historiques judéo-marocains*, Paris, Larose, 1951.

XIII. — ADAM (A.), *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*, Paris, Larose, 1951.

XIV. — LAMBERT (Elie), *Histoire d'un tableau, l'Abderrahman, sultan du Maroc, de Delacroix*, Paris, Larose, 1953.

III. — COLLECTION « NOTES ET DOCUMENTS »

IV. — VOINOT (L.), *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris, Larose, 1948.

V. — MONTEIL (V.), et SAUVAGE (Ch.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, I, Paris, Larose, 1949.

VI. — MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, II, Paris, Larose, (sous presse).

VII. — GIBB (Pr H.-A.-R.), *Structure de la pensée religieuse de l'Islam*, trad. J. et F. Arin, Paris, Larose, 1950.

VIII. — CAILLÉ (J.), *La Représentation diplomatique de la France au Maroc*, Paris, Édit. Pedone, 1951.

IX. — MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la faune du Sahara occidental*, Paris, Larose, 1951.

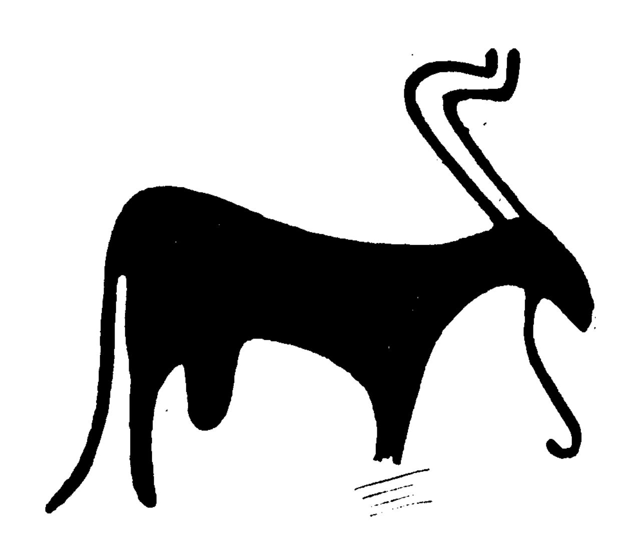
X. — FLAMAND (P.), *Un mellah en pays berbère, Demnate*, Paris, Librairie gén. de Droit et de Jurisprudence, 1953.

XI. — SCHACHT (J.), *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, trad. J. et F. Arin, Paris, Max Besson, 1953.

XII. — ARNAUD (Dr L.), *Au temps des mehallas ou le Maroc de* 1860 *à* 1912, Casablanca, Ed. Atlantides, 1953.

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES



Année 1953 3e-4e Trimestres

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS

11, RUE VICTOR-COUSIN, Ve

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBERES ET BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ETUDES MAROCAINES

LA Revue HESPERIS, publiée par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, est consacrée à l'étude du Maroc, de son sol, de ses populations, de leurs civilisations, de leur histoire, de leurs langues. Elle s'intéresse aussi, d'une manière générale, à l'histoire de la civilisation de l'Occident musulman.

ELLE paraît annuellement en quatre fascicules simples ou en deux fascicules doubles. Chaque fascicule comprend en principe des articles originaux, des communications, des comptes rendus et des notes bibliographiques.

UNE revue bibliographique périodique concernant tout ce qui est publié sur le Maroc complète pour le lecteur le tableau des résultats de l'enquête scientifique dont ce pays est l'objet de la part des savants de toutes disciplines.

HESPERIS a publié :

d'une part, une bibliographie marocaine 1923-1933;

d'autre part, la liste des publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines (1915-1935) qui renferme une table de la revue (Archéologie, Arts Indigènes, Droit, Ethnographie, Géographie, Histoire, Linguistique, Littérature, etc.).

POUR tout ce qui concerne la RÉDACTION DE LA REVUE (insertions, publication de manuscrits, épreuves d'impression, tirages à part, demandes de comptes rendus) et pour les services d'échanges de périodiques, s'adresser au **Secrétariat des Publications, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Rabat.**

LES DEMANDES D'ABONNEMENTS et d'achat de collections doivent être adressées à la **Librairie Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (Ve).**

HESPÉRIS

TOME XL

Année 1953 — *3e et 4e Trimestres*

SOMMAIRE

NÉCROLOGIE :

ARTICLES :

***

COMMUNICATIONS :

La vignette qui orne la couverture
est empruntée à la communication de
Jean Malhomme, *Aperçu sur les gravures
rupestres de la région de Marrakech,*
planche V, nº 54.
parue dans le premier fascicule de ce tome.

JOSÉ MARIA DE QUEIRÓS VELOSO

(1860-1952)

Le vœu que je formais dernièrement dans *Hespéris* (XXXIX, 1952, p. 252) n'aura pas été exaucé : l'historien portugais José Maria de Queirós Veloso (il signait habituellement Queiroz Velloso, selon l'ancienne orthographe) est mort subitement à Lisbonne le 31 octobre 1952. Il était né à Barcelos, dans le Minho, le 26 août 1860. Cette longue vie a été aussi une vie bien remplie, et remplie par une étonnante carrière. Queirós Veloso avait commencé par faire ses études de médecine à Porto et par pratiquer le journalisme. Puis il avait été professeur dans différents établissements, gouverneur civil de Viana do Castelo, député et sénateur. Quand je le rencontrai pour la première fois, à la fin de 1920, une législation indulgente lui permettait de cumuler les fonctions de secrétaire général du Ministère de l'Instruction Publique, de directeur général de l'enseignement supérieur, et de directeur de la Faculté des Lettres de Lisbonne. Ses tâches politiques et administratives ne l'empêchèrent pas de se livrer à de longues recherches dans les archives d'Espagne, pays où il se plaisait à séjourner et avec lequel il s'efforça de développer les échanges. Mais on conçoit facilement qu'elles lui aient laissé trop peu de loisir pour écrire et publier. Aussi le meilleur de son œuvre est-il postérieur à sa retraite en 1930. C'est alors seulement que Queirós Veloso connut enfin les conditions favorables à la mise en œuvre de l'énorme documentation qu'il avait accumulée durant quarante-cinq ans. D'autres, moins courageux ou moins optimistes, auraient peut-être jugé que c'était trop tard. Il fit confiance à la vie et il en fut récompensé : il travailla sans relâche depuis l'âge de soixante-dix ans jusqu'à sa mort, et il réussit à publier ainsi toute une série de mémoires et de volumes qui se rapportent pour la plupart à l'histoire du XVIe siècle péninsulaire, dont il avait acquis une connaissance exceptionnelle. Les historiens du Maroc apprécient particulièrement son livre sur le roi Sébastien, dont

l'érudition claire, consciencieuse et méthodique fait un ouvrage fondamental et dont la consultation restera longtemps indispensable (cf. *Hespéris,* XXIII, 1936, p. 62-63, et XXXIII, 1946, p. 170).

Robert RICARD.

EXTRAIT DU LIVRE XXIII DU KITĀB IḤYĀ' 'ULŪM AD-DĪN D'AL-ĠAZĀLĪ

Traduit par Léon BERCHER

AVERTISSEMENT

Al-Ġazāli a exposé en deux endroits l'éthique sexuelle de l'Islam : au L. XII de l'Iḥyā' qui traite du mariage, et dans la seconde partie du L. XXIII laquelle traite de la concupiscence charnelle.

J'ai publié, en collaboration avec M. G. H. Bousquet (1)*, une traduction du L. XII. Je renvoie à l'introduction de celle-ci pour tout ce qui concerne les généralités, touchant l'auteur, l'Iḥyā' et les traductions très partielles dont ce livre a fait l'objet.*

Le présent chapitre de la concupiscence charnelle n'a, à ma connaissance, jamais été traduit en langues européennes. L'auteur s'y place à un point de vue un peu différent de celui qu'il avait adopté au L. XII ; dans ce dernier, il est en grande partie sous l'influence des doctrines du fiqh. *Il n'est pas ici question, au contraire, de la Loi musulmane. Néanmoins ces deux textes se complètent bien, et nous croyons qu'il n'est pas sans intérêt de le publier, aucune traduction complète de l'Iḥyā' n'ayant encore paru en français.*

L. B.

(1) Les notes de la présente traduction sont de cet auteur, à l'exception de celles marquées (N. d. t.) qui sont du traducteur lui-même.

Chapitre de la concupiscence charnelle

Sache que le désir de coïter a été imposé à l'être humain en vue de deux utilités (1). La première est de lui en faire apprécier la jouissance, en sorte qu'elle lui servira de comparaison pour mesurer les jouissances de l'Au-Delà. En effet la jouissance sexuelle, si elle durait, serait la plus forte des jouissances corporelles, de même que le feu et ses brûlures causent la plus intense des douleurs corporelles. Or inspirer le désir — ou la crainte — amène les gens au bonheur. Mais cela ne peut se faire qu'avec une douleur que l'on ressent ou une jouissance que l'on éprouve et perçoit, car ce qui n'est pas perçu par le goût n'est guère désiré.

La seconde utilité, c'est le maintien de la postérité et la permanence de l'existence.

Mais la concupiscence renferme des causes de perdition des valeurs spirituelles et temporelles, si on ne la contient pas, si on ne la dompte pas et si on ne la ramène pas dans les limites de la modération (2). On a dit en effet, pour expliquer ces paroles divines : « Seigneur, ne nous impose pas ce que nous ne pouvons faire » (Cor. 2, 286), que cela signifiait : « Épargne-nous la lubricité intense. »

Selon Ibn 'Abbās, ces paroles divines : « Je cherche un refuge... contre le mal de la nuit sombre quand elle nous surprend », signifierait l'érection du pénis. Certains traditionnistes ont attribué cela au Prophète (comme *ḥadīṯ*). Mais, Ibn 'Abbās dit, dans son commentaire : « C'est le pénis quand il entre dans le vagin. » On dit aussi : « Quand le membre viril se dresse, l'homme perd les deux tiers de son jugement. » Le Prophète disait, dans ses invocations : « Je me réfugie en Toi contre le mal provoqué par mon ouïe, par ma vue, par mon cœur, par mon sexe et par mon sperme. » Le Prophète a dit aussi : « Les femmes sont les rets du Diable. »

Sans cette concupiscence, les femmes n'auraient pas d'empire sur les hommes. On rapporte que Moïse, alors qu'il tenait conseil, vit venir à lui Iblīs, vêtu d'un manteau (*burnus*) dans lequel il prenait des couleurs variées. Quand il fut près de lui, il enleva le manteau, le posa et alla vers Moïse en disant : « Salut à toi, Moïse ! — « Qui es-tu ? demanda Moïse. » —

(1) Tout ce passage reprend des idées déjà exprimées au Livre du Mariage.
(2) Le célibat n'est donc pas considéré comme une fin en soi.

« Je suis Iblīs, répondit l'autre. » — « Qu'Allāh ne te fasse point vivre. Qu'est-ce qui t'amène ? » — « Je suis venu te saluer, dit Iblīs, en raison de ta dignité auprès d'Allāh et de ton rang auprès de Lui. » — « Qu'ai-je vu sur toi ? demanda Moïse ». — « C'est un manteau avec lequel je ravis les cœurs des fils d'Adam. » — « Quel est, demanda Moïse, l'acte de l'être humain qui te permet de t'emparer de lui ? — « C'est, dit Iblīs, quand il s'admire lui-même, qu'il exagère les mérites de ses œuvres et oublie ses fautes. Je te mets en garde contre trois choses : n'aie pas de tête-à-tête avec une femme qui ne t'est pas licite, car il n'est pas d'homme ayant eu un pareil tête-à-tête dont je n'aie été le maître à l'exclusion de mes compagnons, au point de le séduire par elle et de la séduire par lui. Ne prends envers Allāh aucun engagement que tu ne tiennes. Ne prélève, sur tes biens, aucune aumône sans la rendre effective, car nul n'a jamais agi ainsi sans que je devienne son maître à l'exclusion de mes compagnons, si bien que je l'empêche de s'acquitter de cette aumône. » Puis Iblīs s'en retourna en disant : « Malheur! Moïse sait maintenant ce contre quoi il faut prévenir les fils d'Adam ! »

Sa 'īd b. al-Musayyab a dit : « Allāh n'a jamais envoyé de Prophète qu'Iblīs n'ait désespéré de faire périr par les femmes. Pour moi, rien n'est plus dangereux qu'elles. Il n'est point de maison où je pénètre, dans la ville, si ce n'est ma maison et celle de ma fille. J'y accomplis l'ablution générale, *ġusl*, le vendredi, puis je rentre. »

Quelqu'un a dit : « Satan dit à la femme : tu es la moitié de mon armée, tu es la flèche que je lance sans manquer le but ; tu es le siège de ma puissance secrète ; tu es mon messager qui sers mes desseins. » La moitié de l'armée de Satan, ce sont les appétits et l'autre moitié la colère. Or le plus fort des appétits, c'est le désir de la femme. »

Ce désir connaît, lui-aussi, l'excès, la négligence et la modérarion. Il est excessif quand il domine l'intelligence et fait que les hommes (1) n'ont d'autre souci que de jouir des femmes et des jeunes esclaves. Ainsi l'homme est empêché de suivre le chemin de l'Au-Delà ; la religion est subjuguée au point que l'homme arrive à commettre des turpitudes. Cet excès aboutit, chez certains, à deux choses abominables : l'une consiste en ce qu'ils absorbent des choses qui renforcent et multiplient leur désir de coïter, de

(1) Notez que les livres musulmans se placent presque toujours exclusivement au point de vue du mâle.

même que certaines gens prennent des drogues pour se renforcer l'estomac et augmenter ainsi leur appétit (1). On ne saurait mieux comparer cela qu'à un homme qui serait en proie à des fauves cruels et à des serpents dangereux et qui, dans les moments où ces animaux dorment et le laissent tranquille, s'ingénie à les exciter et à les agiter. Après quoi, il s'applique à les amadouer et à les domestiquer. — Or les appétits, alimentaire et sexuel, ce sont en réalité des maux dont l'homme cherche à se débarrasser et la délivrance lui procure une jouissance. Si l'on objecte que la Tradition rapporte, parmi les *ḥadīṯ* « *ġarīb* » (2), que le Prophète aurait dit : « Je me plaignis à Gabriel de faiblesse génitale ; alors il m'ordonna de manger de la *harīsa* », nous répondrons que le Prophète avait sous sa coupe neuf femmes dont il lui fallait assurer la vertu en les satisfaisant sexuellement. Il était interdit à tout autre que lui de les épouser, même s'il les avait répudiées. Si donc il recherchait la puissance génitale, c'était pour cette raison et non pas par désir de jouissance.

La deuxième chose (abominable) c'est que ce désir peut aboutir, avec quelque égarement, à la passion amoureuse (*'išq*), qui constitue une ignorance totale des fins normales du coït. Cela dépasse, dans la bestialité, les bornes des animaux (3). En effet l'amoureux ne se contente pas de rechercher (4) la jouissance sexuelle qui est le plus vil des appétits et qui mérite le plus qu'on en ait honte (5) ; il est persuadé que cet appétit ne saurait être satisfait que par un unique objet (6), alors que l'animal satisfait son appétit là où cela se trouve et il s'en contente, tandis que l'amoureux ne se satisfait que d'une personne déterminée au point d'en être encore plus avili et plus esclave et au point qu'il soumet son intelligence au service de son désir. Or l'intelligence a été créée pour être obéie et non pour servir le désir et user de subterfuges pour le satisfaire. La passion amoureuse

(1) Dans la première section du L. XXIII, dont ceci est la seconde, l'auteur traite des plaisirs de la table ; d'où le rapprochement.

(2) C'est-à-dire selon an-Nawāwī (*Taqrīb*, tr. W. Marçais, *J. As.*, 1902, p. 203, n.) celui que rapporte un seul *rāwī*, d'un personnage illustre dont, apparemment, on n'avait rien laissé échapper : voir aussi, à l'index, les renvois aux autres passages où an-Nawāwī en traite.

(3) Jusqu'à présent, l'auteur n'avait guère été original ; ce qui suit est, au contraire, bien curieux. Ce qui, selon les Européens, épure la passion charnelle est pour lui une marque de bestialité.

(4) Je crois qu'il faut lire *irāda* au lieu de *irāqa*. (N. d. t.)

(5) Il y a quelque contradiction entre ceci et un *ḥadī* bien connu (reproduit par an-Nawāwī, dans ses *Quarante*) en vertu duquel celui qui fait licitement œuvre de chair, fait une aumône pieuse. Voir Bousquet, *Ethique sexuelle de l'Islam*, ch. I.

(6) Il y a du vrai en ceci, mais l'auteur a tort de ne voir dans l'amour que le seul élément charnel. Ibn Ḥazm (*Collier*, tr. Bercher, p. 25) distingue au contraire très bien.

n'est autre chose qu'un grave excès de désir. C'est la maladie des cœurs vides qui n'ont aucun souci. Il faut se préserver de ses premières manifestations uniquement en évitant de regarder et de penser à plusieurs reprises (à la même personne). Sinon, si ce mal s'installe solidement, il est difficile de s'en défaire.

Il en va de même de la passion pour l'argent, les honneurs, le vin et les enfants ; et même du plaisir qu'on a à jouer avec des oiseaux ou au trictrac ou aux échecs. Ces passions s'emparent de certains au point d'empoisonner leur vie spirituelle et matérielle. Ils ne peuvent absolument pas s'en passer.

Celui qui brise l'aiguillon de la passion quand elle commence à se manifester est comparable à l'homme qui détourne la bête de somme s'apprêtant à entrer dans une porte. C'est chose très facile : il suffit de tirer sur la bride. Mais celui qui essaye de se débarrasser de la passion après qu'elle s'est implantée en lui, ressemble au même homme qui laisserait la bête entrer par la porte et la dépasser, puis qui saisirait l'animal par la queue et tirerait dessus pour le faire reculer. Quelle énorme différence de difficulté entre les deux manœuvres ! (1) Il faut donc prendre ses précautions au début des choses ; à la fin, on ne peut y remédier qu'avec une peine extrême dont on peut presque mourir.

Ainsi, l'excès de désir consiste en ce que la raison est dominée à un tel point, ce qui est très blâmable. L'insuffisance de désir se manifeste par l'inappétence vénérienne ou la déficience dans la satisfaction sexuelle à donner à l'épouse, ce qui est également blâmable. Ce qui est louable, c'est seulement que le désir soit modéré, soumis à la raison et à la Loi divine dans son flux et dans son reflux. Quand tu sens un excès de désir, brise le par la faim et par le mariage. Le Prophète a dit : « Jeunes hommes, fondez des foyers (mariez-vous). Qui ne le pourra pas devra jeûner, car le jeûne lui sera une préservation. » (contre le péché de fornication).

* * *

(1) Observation d'une portée générale : « *Principiis obsta* ».

Quand le néophyte doit-il s'abstenir du mariage ou, au contraire, se marier ?

Sache que le néophyte (dans la voie mystique : *al-murīd*) à ses débuts, fera bien de ne pas se soucier de mariage, car cela créerait une préoccupation qui l'empêcherait de suivre la Voie et l'entraînerait à se complaire dans la société de son épouse. Or, qui se complait dans la compagnie d'un autre qu'Allāh, est distrait d'Allāh. Qu'il ne se laisse pas leurrer par les nombreux mariages du Prophète, car lui, rien au monde ne pouvait le distraire d'Allāh Très-Haut. Il ne faut pas mesurer les anges à l'aune des forgerons. C'est pourquoi Abū Sulaymān ad-Dārānī a dit : « Qui se marie incline vers le temporel. » Il a dit aussi : « Je n'ai pas vu de néophyte qui, s'étant marié, ait gardé son état primitif. » Comme on lui disait, une fois, « Tu as bien besoin d'une femme qui te tiendrait agréablement compagnie », il répondit : « Qu'Allāh ne me fasse pas éprouver de plaisir en la compagnie de cette femme ! » Il voulait dire que cela l'eût empêché de se mettre dans la société d'Allāh. Il dit encore : « Tout ce qui te distrait d'Allāh Très Haut, en fait de famille, de biens et d'enfants, est néfaste pour toi. » Comment donc comparer au Prophète tout autre que lui, puisque le Prophète était si profondément absorbé par l'amour d'Allāh qu'il s'en sentait brûlé au point que l'on craignait parfois que ce feu ne se communiquât à son enveloppe extérieure et ne la détruisît. C'est pourquoi le Prophète frappait parfois de la main la cuisse de 'Ā' išā » et lui disait : « Parle-moi, ô 'Ā' iša ! », afin qu'elle le distraie, par ses paroles, de l'état impressionnant où il se trouvait et que son enveloppe extérieure était incapable de supporter. En effet il était naturellement porté à se complaire dans la société d'Allāh et ce n'était qu'accidentellement qu'il recherchait la compagnie des créatures, pour ménager son corps. En outre, quand il siégeait avec des gens, il perdait patience et quand il s'ennuyait trop, il disait : « Donne-nous un repos, ô Bilâl (1), afin de revenir à ce qui le satisfaisait pleinement (2).

Ainsi donc, l'homme faible, s'il cherche à se fonder sur ce que faisait le Prophète en pareil cas, se leurre car les esprits (des hommes) ne peuvent déceler les raisons mystérieuses des actes du Prophète (3).

(1) En appelant à la Prière. Bilāl affranchi du Prophète fut le premier muezzin (N. d. t.).
(2) Le Prophète se complaisait à la Prière (N. d. t.).
(3) Affirmation classique des théologies : elles donnent de grandes « explications » d'abord ; puis opposent le « mystère » aux raisonnements des importuns.

Le néophyte devra donc, au début, rester célibataire jusqu'à ce qu'il se fortifie dans la connaissance, mais cela, à condition que le désir ne soit pas plus fort que lui. Si le désir le domine, qu'il le brise par l'abstinence prolongée et par le jeûne constant. Si le désir n'est pas dompté par ces moyens et si le néophyte ne peut préserver ses regards, par exemple, même en étant capable de préserver son sexe, alors il fera bien de se marier pour apaiser le désir (1). Sinon, tant qu'il ne préservera pas ses regards, il ne pourra pas préserver sa pensée de cet objet et son attention sera dispersée à son grand dam. Il se peut même qu'il tombe dans une épreuve qu'il ne pourra supporter. La fornication de l'œil est parmi les péchés véniels les plus graves : elle aboutit à se rapprocher du péché mortel honteux, c'est-à-dire la fornication du sexe. Qui ne peut détourner ses regards ne peut contenir son sexe. Jésus a dit : « Gardez-vous du regard car il sème le désir dans le cœur, un désir qui est redoutable séduction. » Sa'īd b. Jubayr a dit : « David n'a été séduit que par le regard et c'est pourquoi il dit à son fils (Salomon) : « Mon fils, marche derrière le lion et le grand serpent, mais ne marche pas derrière la femme (ne la cherche pas). » On dit à Jean(-Baptiste, Yaḥyā) : « Quel est le commencement de la fornication ? » Il répondit : — « Le regard et le désir. » Al-Fuḍayl dit : « Iblīs dit : « De tout temps, il a été mon arc et ma flèche infaillible. » Par cet « il », il voulait dire : le regard. Le Prophète d'Allāh a dit : « Le regard est une flèche empoisonnée d'entre les flèches d'Iblīs. Qui s'en abstient par crainte d'Allāh Très-Haut, Allāh Très-Haut lui donnera une foi dont il trouvera la douceur dans son cœur. » Le Prophète dit aussi : « Je n'aurai point laissé derrière moi de séduction plus nuisible aux hommes que les femmes. » Il a dit encore : « Gardez-vous de la séduction du monde et de la séduction des femmes. En effet la première séduction dont furent victimes les Banū Isrā' īl provenait des femmes. » Allāh Très-Haut a dit : « Dis aux Croyants qu'ils baissent leurs regards et gardent leur sexe (soient chastes). » (Cor. XXXIV, 30). Le Prophète a dit encore : « Tout fils d'Adam a une part de fornication : les yeux forniquent et leur fornication, c'est le regard ; les mains forniquent et leur fornication, c'est la préhension ; les pieds forniquent et leur fornication, c'est la marche ; la bouche fornique et sa fornication, c'est le baiser ; le cœur forme des propos ou des souhaits qui sont confirmés ou démen-

(1) Point de vue absolument contraire à celui de la religion catholique romaine.

tis par le sexe. » Umm Salma a dit : « Le fils d'Umm Maktūm, l'aveugle, se fit annoncer au Prophète alors que nous étions assises, Maymūna et moi (avec le Prophète). Le Prophète nous dit : « Voilez-vous. » — « Mais, répliquâmes-nous, n'est-il pas aveugle et ne pouvant nous voir ? » — « Et vous, dit-il, ne pouvez-vous le voir ? » Cela prouve qu'il n'est pas licite pour les femmes de se tenir en compagnie des aveugles, comme cela est de coutume dans les cérémonies funèbres et les festins. Il est donc interdit (*ḥarām*) à l'aveugle d'avoir des tête-à-tête avec les femmes, de même qu'il est interdit à la femme d'être en compagnie d'un aveugle et de la fixer du regard sans nécessité. S'il a été reconnu licite, pour les femmes, de s'entretenir avec les hommes et de les regarder, c'est seulement en considération de la nécessité générale.

Si le néophyte peut préserver ses regards des femmes, mais non des petits garçons, il vaut mieux qu'il se marie (1), car le mal avec les petits garçons est pire. En effet, si son cœur inclinait vers une femme, il pourrait arriver à la rendre licite pour lui, par le mariage. Mais, regarder avec concupiscence le visage d'un petit garçon est interdit (*ḥarām*). Bien plus, pour tous ceux dont le cœur est ému par la beauté de la forme d'un imberbe, en ayant conscience de la différence à faire avec un barbu, il n'est pas permis de regarder l'imberbe. Si l'on objecte que tout individu qui a des sens fait forcément la différence entre le beau et le laid et que les visages des petits garçons sont toujours découverts, je répondrai : je n'entends pas, par là, la différence faite par l'œil seulement. Il faut qu'il saisisse cette différence comme il saisit celle qu'il y a entre l'arbre vert et l'arbre sec, entre l'eau pure et l'eau souillée, entre un arbre en pleine floraison et un arbre dont les feuilles tombent. Il penchera vers l'un des deux par son œil et par sa nature, mais ce penchant sera exempt de concupiscence. C'est pourquoi on ne désire pas toucher les fleurs, ni les baiser, ni baiser l'eau pure. De même, une belle canitie peut attirer l'œil, qui fera la différence entre elle et un visage laid. Mais, dans cette différenciation, il n'y aura point de désir. Ce désir se reconnaîtra au penchant de l'âme à s'approcher et à tâter. Quand ce penchant existe, dans le cœur du néophyte, et qu'il fait la différence entre le beau visage, d'une part, et la belle plante, les vêtements aux

(1) Très caractéristique du point de vue musulman, ce passage ne semble tout de même guère témoigner d'une connaissance des goûts des invertis, vu le remède proposé !

couleurs bariolées et les plafonds rehaussés de dorures, d'autre part, alors son regard est un regard de concupiscence et il a le caractère interdit (*ḥarām*). C'est là une chose à quoi les gens ne prêtent guère attention et cela les entraîne vers la perdition sans qu'ils s'en doutent. Un des Suivants (*tābi 'ūn*) a dit : « Pour le jeune dévot, je ne crains pas le lion sanguinaire plus qu'un petit garçon imberbe qui lui tient compagnie. » Sufyān a dit : « Si un homme joue avec un petit garçon (en lui passant les doigts) entre deux orteils avec concupiscence, c'est un pédéraste. » La Tradition rapporte qu'un Ancien a dit : « Il y aura, dans cette nation, trois sortes de pédérastes : ceux qui regardent, ceux qui serrent la main et ceux qui agissent. » Ainsi donc, le fléau causé par le fait de regarder les jeunes est immense. Quand le néophyte est incapable de baisser les yeux et de contenir ses pensées, le mieux est qu'il brise ses désirs par le mariage, car, chez beaucoup de gens, les désirs ne sont pas apaisés par la faim.

Quelqu'un a dit : « Au début de mon noviciat (état de néophyte ou d'aspirant : *murīd*), je dominais ma concupiscence par des moyens insupportables pour moi. Je m'en plaignis véhémentement à Allāh Très-Haut. Alors je vis en songe un individu qui me dit : « Qu'as-tu ? » Je lui exposai ma plainte et il me dit : « Approche-toi. » Je m'approchai de lui. Il me mit la main sur la poitrine et je ressentis la fraîcheur de cette main dans mon cœur et dans tout mon corps. Quand je me réveillai, au matin, j'étais délivré de mon mal. Je restai ainsi préservé un an. Puis, cela me reprit. J'implorai fréquemment le secours divin et alors, je vis en songe un individu qui me dit : « Veux-tu que cesse ce dont tu souffres et que je te coupe le cou ? » — « Oui, répondis-je ». — « Tends ton cou, dit-il », et je le tendis. Il dégaina un sabre de lumière, m'en frappa le cou et, au matin, j'étais délivré de mon mal. Je restai ainsi préservé un an, puis, cela me reprit, même encore plus violemment. Alors, je crus voir un individu entre mon flanc et ma poitrine m'apostropher en ces termes : « Malheureux ! Combien de temps demanderas-tu à Allāh Très-Haut d'écarter ce qu'il ne veut pas écarter ? » Alors, je me mariai ; ce mal me quitta définitivement et j'eus des enfants. »

Quand le néophyte a besoin du mariage, il convient qu'il n'abandonne pas les conditions de l'état d'aspirant au début du mariage ni durant celui-ci ; cela, au début, en gardant sa bonne intention et, pendant le mariage, en ayant de bonnes mœurs et une conduite droite et en accomplissant

ses obligations, comme nous l'avons expliqué en détail au Livre des Règles du Mariage. Nous n'y reviendrons pas.

Le signe de la sincérité du néophyte, c'est qu'il épouse une femme pauvre et dévote et ne recherche pas la femme riche. Quelqu'un a dit : « Quiconque épouse une femme riche en aura cinq inconvénients : dot excessive, célébration retardée du mariage, manque de services (de la part de la femme) et grosses dépenses. S'il veut la répudier, il ne le pourra pas par crainte de voir s'échapper la fortune de son épouse. La femme pauvre est à l'opposé de tout cela. » Quelqu'un a dit encore : « Il faut que la femme soit inférieure à l'homme dans quatre choses, sinon elle le méprise : l'âge, la taille, l'argent et l'illustration. Mais, il faut qu'elle lui soit supérieure en quatre choses : la beauté, l'éducation, la crainte de Dieu et les bonnes mœurs. » La marque de la sincérité de la volonté du néophyte durant le mariage, ce sont les bonnes mœurs.

Un certain néophyte épousa une femme qu'il ne cessa de servir à tel point qu'elle en eut honte et se plaignit à son père en ces termes : « Cet homme me déconcerte : je vis chez lui depuis des années et jamais je n'ai été aux cabinets sans qu'il m'y précédât, portant de l'eau. »

L'un d'entre eux épousa une femme très belle. Quand la célébration du mariage fut proche, elle fut atteinte de la variole. Sa famille en conçut un grand chagrin, craignant que l'époux ne la trouvât affreuse. Alors celui-ci leur fit croire qu'il avait été atteint d'ophtalmie, puis qu'il avait perdu la vue. Le mariage eut lieu dans ces conditions. Leur chagrin disparut. Elle demeura chez cet époux vingt ans, puis mourut. Alors, il ouvrit les les yeux. Comme on l'interrogeait à ce sujet, il répondit : « J'ai fait cela à dessein, pour que sa famille ne fût pas triste. » On lui répondit : « Tu as dépassé tes émules par ce trait de caractère. »

Un Ṣūfi épousa une femme ayant mauvais caractère. Il la supportait. Comme on lui demandait pourquoi il ne la répudiait pas, « je crains qu'elle ne soit ensuite épousée par quelqu'un qui ne pourrait la supporter et qui souffrirait ainsi par elle » (1).

Si le néophyte se marie, c'est ainsi qu'il faut qu'il soit. Mais s'il peut s'abstenir du mariage, cela est mieux pour lui quand il ne peut concilier

(1) Ce passage aurait pu figurer aussi bien au début du L. XII, où il est question des inconvénients du mariage.

les vertus du mariage avec l'observance des règles (du ṣoufisme) et qu'il sait que le mariage le distraira de son état de néophyte.

On rapporte également que Muḥammad b. Sulaymān al-Hāšimī possédait, des fruits de ce monde, un revenu journalier de quatre vingt mille dirhems. Il écrivit aux gens de Baṣra et aux ulémas de cette ville pour qu'ils lui trouvassent une épouse. Tous furent d'accord pour lui désigner Rābi'a al-'Adawīya (qu'Allāh lui fasse miséricorde !). Alors, il lui écrivit en ces termes : « Au nom d'Allāh clément et miséricordieux ! Ensuite, sache qu'Allāh Très-Haut m'a rendu propriétaire, sur les fruits de ce monde, de quatre vingt mille dirhems par jour. Les jours et les nuits ne s'écouleront pas sans que j'arrondisse cette somme à cent mille et je t'en assignerai autant et encore autant. Réponds-moi donc ! » Alors, elle lui écrivit : « Au nom d'Allāh clément et miséricordieux ! Ensuite, sache que le renoncement au monde est le repos du cœur et du corps et que la soif des biens de ce monde engendre le souci et le chagrin. Quand tu recevras cette lettre, prépare ton viatique et fais-toi précéder par des œuvres pies en vue de ta fin dernière. Sois ton propre exécuteur testamentaire et ne t'en choisis pas d'autres, car ils se partageraient ton héritage. Jeûne constamment et que la mort rompe ton jeûne. Pour moi, si Allāh Très-Haut m'avait octroyé des biens tels que ceux qu'il t'a octroyés et même doubles ou plus que doubles, je ne serais pas contente d'être distraite d'Allāh pendant un clin d'œil. »

Cela indique que tout ce qui distrait d'Allāh est un défaut (1). Que le néophyte examine son état et son cœur. S'il se trouve bien du célibat, c'est la solution la plus simple. S'il ne peut le supporter, le mieux est qu'il se marie.

Le remède à ce mal (la concupiscence) consiste en trois choses : la faim, le fait de baisser les yeux pour ne pas regarder et le fait d'avoir une activité qui s'empare du cœur.

Si ces trois remèdes ne servent de rien, c'est le mariage seul qui extirpera le mal. C'est pourquoi les Anciens (2) se hâtaient de se marier et de marier leurs filles. Sa'īd b. al-Musayyab a dit : « Iblīs n'a jamais renoncé dans

(1) Idée qui revient souvent dans l'*Iḥyā'* (par exemple L. VI, Sect. II) : l'abstinence la plus parfaite consiste en ce que le cœur s'abstient de tout ce qui n'est pas fait en vue de Dieu.
(2) Usage demeuré traditionnel pour la même raison.

ses entreprises, envers qui que ce soit, sans lui envoyer au préalable les femmes ». Il a dit aussi, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, ayant perdu un œil et ne voyant plus guère de l'autre : « Je ne crains rien tant que les femmes ! » On rapporte ce propos de ʿAbdallāh b. Abī Wadāʿa : « J'étais un assidu des réunions de Saʿīd b. al-Musayyab. Or, il remarqua mon absence pendant quelques jours. Quand j'allai le voir, il me dit : « Où étais-tu ? » Je lui répondis : « Ma femme est décédée et j'ai été occupé par elle. » « — Que ne m'as-tu prévenu, dit-il, nous aurions assisté à ses obsèques! » Puis, je voulus me lever pour partir ; mais il me dit : « — As-tu trouvé une nouvelle femme ? » « — De grâce, lui dis-je, qui donc me donnerait sa fille en mariage alors que je ne possède que deux dirhems ou trois ! » « — Moi, répondit-il » « — Tu le ferais vraiment ? » « — Oui ! » Alors, il loua Allāh, appela Sa bénédiction sur le Prophète et me donna sa fille en mariage moyennant deux ou trois dirhems. Puis, je me levai, tout décontenancé de joie. J'allai chez moi et je me mis à me demander par qui je pourrais bien me faire donner et prêter. J'allai faire la prière du *Maġrib*, revins chez moi et allumai de la lumière. J'étais à jeun, je préparai mon repas pour rompre le jeûne. C'était du pain et de l'huile. Soudain, on frappa à la porte. Je dis : « Qui est-ce ? » Il répondit : « Saʿīd. » Alors, je pensai à tous ceux qui s'appelaient Saʿīd, sauf à Saʿīd b. al-Musayyab et cela parce que, quarante années durant, on ne l'avait vu qu'entre sa maison et la mosquée. J'allai donc ouvrir et constatai que c'était Saʿīd b. Al-Musayyab. Je pensai qu'il avait eu envie de me voir et je lui dis : « O Abū Muḥammad, tu aurais dû m'envoyer chercher et je serais venu. » « — Non, dit-il, c'est toi qui mérites qu'on vienne à toi. » « — Qu'y a-t-il à ton service ? » lui demandai-je. « — Tu étais célibataire, répondit-il, et tu t'es marié. Alors je répugne à te laisser passer cette nuit seul : voici ta femme. » Or elle était debout, respectueusement, derrière lui. Il la prit par la main ; la fit pénétrer par la porte qu'il referma derrière elle. La femme s'écroula de honte. Je m'assurai que la porte était fermée, m'avançai vers le plat contenant le pain et l'huile et le mis à l'ombre de la lampe pour qu'elle ne le vît pas. Puis je montai sur la terrasse et lançai (de petits cailloux) aux voisins (pour les appeler). Ils dirent : « Qu'as-tu ? » — Malheur à vous, répondis-je, Saʿīd b. al-Musayyab m'a donné aujourd'hui sa fille en mariage. Il me l'a amenée ce soir à l'improviste. » « — Vraiment, me demandèrent-ils ? » « — Oui, répondis-je. » — Et elle est dans ta maison ? » « — Oui. » Alors, ils descen-

dirent (de leurs terrasses) vers elle. Ma mère apprit la nouvelle, vint aussi et dit : « Puisse mon visage être interdit pour le tien, si tu la touches avant que je ne la prépare pendant trois jours. » J'attendis donc trois jours, puis je consommai le mariage avec elle et constatai qu'elle était la plus belle des femmes, que, mieux que personne, elle savait le Coran par cœur, connaissait la Sunna du Prophète d'Allāh et était au courant des droits de l'époux. Un mois durant, Sa 'īd b. al-Musayyab ne vint pas me voir et je n'allai pas chez lui. Au bout d'un mois, j'allai lui rendre visite, alors qu'il était dans le cercle de ses intimes. Je le saluai ; il me rendit le salut et ne me parla pas jusqu'à ce que les gens eussent quitté la réunion. Alors il me dit : « Comment va cette personne ? » — « Bien, lui dis-je, comme le souhaite l'ami et le redoute l'ennemi. » — « Si, dit-il, quelque chose te déplaît de sa part, prends le bâton. » Je rentrai chez moi et il m'envoya vingt mille dirhems. »

'Abdallāh b. Sulaymān dit : « Cette fille de Sa 'īd b. al-Musayyab avait été demandée en mariage par 'Abdalmalik b. Marwân pour son fils al-Walīd quand il le fit héritier du trône. Sa 'īd avait refusé. 'Abdalmalik ne cessa de circonvenir Sa 'īd et alla jusqu'à le faire flageller de cent coups de fouet par un jour froid. Il fit aussi verser sur lui une jarre d'eau et lui fit revêtir une *jubba* de laine. La hâte, mise par Sa 'īd, à marier sa fille ce soir-là te permet de comprendre ce que c'est que la brutale atteinte de la concupiscence et la nécessité de se hâter, en bonne religion, d'éteindre son feu par le mariage. Qu'Allāh agrée Sa 'īd b. al-Musayyab et lui fasse miséricorde ! »

* * *

De la vertu de celui qui contrecarre le désir sexuel et le désir qui naît du regard

Sache que ce désir est le plus puissant des désirs sur l'homme et aussi le plus rebelle à la raison quant il est excité. Mais son aboutissement est honteux et on en rougit (1). On a peur de s'y livrer. Si les gens

(1) Répétition de ce qui est au début (v. p. 316 n. 3).

s'abstiennent, c'est généralement, soit par impuissance, soit par crainte, soit par pudeur, soit pour préserver leur corps. Rien de tout cela n'est méritoire, dans l'autre monde, car cela consiste à préférer une aspiration à une autre. Sans doute est-ce encore de l'immunité que de ne pas pouvoir. Tous ces empêchements ont donc une utilité : repousser le péché. En effet, celui qui s'abstient de forniquer évite le péché, quelle que soit la cause de son abstention. La vertu et le caractère hautement méritoire consistent à s'en abstenir par crainte d'Allāh Très-Haut, tout en étant capable de commettre cet acte, tous empêchements étant levés et les moyens en étant facilités, surtout quand on éprouve un désir véritable. Par là on se hausse au rang des Justes et c'est pourquoi le Prophète d'Allāh a dit : « Qui, étant épris d'amour, reste chaste, cache sa passion et meurt, est un martyr (*šahīd)* (1). » Le Prophète a dit encore : « Il y a sept personnes qu'Allāh abritera à l'ombre de son trône, au jour de la Résurrection, au jour où il n'y aura d'ombre que la sienne. » Et il cita, parmi ces personnes, l'homme à qui s'offre une femme belle et noble et qui dit : « Je crains Allāh, Maître des mondes. » L'histoire de Joseph et le refus qu'il opposa à Zulayka, alors qu'il pouvait parfaitement la posséder et qu'elle le désirait, est bien connue. Allāh Très-Haut l'en a loué dans son Livre sublime. Il est le Guide de ceux qu'Il aide à combattre Satan dans cette puissante concupiscence.

On raconte que Sulaymān b. Yasār était extrêmement beau de visage. Une femme entra chez lui et s'offrit. Il refusa, sortit en courant de sa demeure et l'y laissa. Sulaymān dit : « Cette nuit-là, je vis en songe Joseph (sur lui le salut !) à qui je disais : « C'est toi, Joseph ? » — « Oui, dit-il, c'est moi, Joseph qui ai eu des intentions charnelles et c'est toi, Sulaymān, qui n'en as pas eu. » Il faisait allusion, par là à Cor. XII, 24 : « Et elle eut des intentions sur lui, et il eut des intentions sur elle (et il aurait fauté) s'il n'avait point vu la manifestation de son Seigneur. »

On cite encore, de lui, un trait plus admirable. Un jour il quitta Médine en pèlerinage, avec un compagnon de route. Ayant fait halte à al-Abwā', son compagnon prit la besace et alla au marché pour acheter du ravitaillement. Sulaymān resta assis dans la tente. Or il était très beau de visage et très pieux. Une Bédouine, du haut de la montagne, l'aperçut. Elle descendit vers lui et se présenta voilée et gantée. Puis elle lui découvrit son

(1) Sur l'idée que qui meurt d'amour meurt martyr, voir Goldziher, *Muh. St.* II. p. 338 et *Zahiriten* p. 29, n. 6 ; cf. I. Ḥazm, *Collier*, tr. Bercher p. 299 et s.

visage, qui était comme un morceau de lune et lui dit : « Satisfais-moi. » Il crut qu'elle voulait de la nourriture et il alla chercher les restes du viatique pour les lui donner. — « Ce n'est pas cela que je veux, dit-elle ; ce qu'il me faut, c'est uniquement ce que fait l'homme à sa femme. » Alors, il dit : « C'est Iblīs qui t'a envoyée vers moi. » Puis il se mit la tête entre les genoux et se prit à gémir et ne cessa de pleurer. Quand la femme le vit en cet état, elle laissa retomber son voile sur son visage et s'en retourna chez elle. Le compagnon de Sulaymān revint et le vit les yeux gonflés de larmes, la gorge serrée de sanglots. « Pourquoi pleures-tu, demanda-t-il ? » — « Pour du bien, dit-il, je pensais à mes petits enfants. » — « Non, par Allāh, tu dois avoir une histoire. Il n'y a guère que trois jours que tu as quitté tes enfants. » Et il ne cessa de le harceler jusqu'à ce qu'il lui racontât l'histoire de la Bédouine. Son compagnon déposa la besace et fondit en larmes. — « Et toi, pourquoi pleures-tu, dit Sulaymān ? » — « J'ai plus de sujet de pleurer que toi, car je crains fort que, si j'avais été à ta place, je ne me serais pas privé d'elle ». Et ils ne cessèrent de pleurer tous deux. Arrivé à la Mekke, Sulaymān fit le *sa'y* et le *ṭawāf* et alla à la Pierre Noire. S'étant enveloppé dans son manteau, de façon à s'y caler, il se laissa gagner par le sommeil et il vit un homme beau de visage, de haute taille, de bel aspect et répandant une bonne odeur. Sulaymān lui dit : « Allāh te fasse miséricorde. Qui es-tu ? » — « Je suis Joseph ». — « Joseph le véridique ? » — «Oui ». — « Eh bien ! ton histoire avec la femme d'Al-'Azīz est merveilleuse. » — « Mais, répartit Joseph, la tienne, avec la femme d'Al-Abwā', est encore plus merveilleuse. »

On rapporte de 'Abdallāh b. 'Umar qu'il dit : « J'ai entendu le Prophète d'Allāh (faveurs et bénédictions sur lui !) dire : « Trois hommes, d'avant vous, s'en furent jusqu'à ce qu'ils arrivèrent, pour passer la nuit, dans une grotte. Or une roche dévala de la montagne et obstrua cette grotte. Alors ils dirent : vous ne serez sauvés de ce rocher qu'en invoquant Allāh par la mention de vos bonnes actions. L'un d'eux dit donc : « O mon Dieu. Tu sais que j'avais deux vieux parents et que je n'abreuvais, au soir, avant eux, ni famille ni bestiaux. Un jour je m'éloignai à la recherche du pâturage et, quand je rentrai, je les trouvai endormis. Je ne voulus point donner à boire de lait, ni à ma famille ni aux bêtes. J'attendis donc, l'écuelle en main, qu'ils s'éveillassent et ce jusqu'à l'aube, tandis que les petits enfants se tordaient de faim en criant parmi mes gens. Enfin mes parents s'éveillèrent et burent leur lait du soir. Seigneur ! Si vraiment j'ai fait cela par

amour pour Toi, sauve-nous du péril où nous sommes du fait de cette roche. » Alors, la roche s'écarta un peu, mais pas assez toutefois pour qu'ils pussent sortir. L'autre dit : « Mon Dieu ! Tu sais que j'avais une cousine que j'aimais fort : je lui demandais de se donner à moi, mais elle m'échappait. Or une année, je la retrouvai. Elle vint à moi et je lui donnai cent vingt dinars pour qu'elle me laissât en tête-à-tête avec elle. Elle accepta et j'allai la posséder quand elle me dit : « Crains Allāh et ne romps le sceau que moyennant son dû. » J'eus honte de la posséder alors et je m'éloignai d'elle ; pourtant elle me plaisait fort. Et j'abandonnai l'argent que je lui avais donné. Seigneur, si vraiment j'ai fait cela par amour pour Toi, sauve-nous du péril où nous sommes. » Alors la roche s'écarta un peu, mais pas encore assez pour les laisser sortir. Le troisième dit : « Mon Dieu ! J'avais embauché des ouvriers et leur avais payé leur salaire. L'un d'eux pourtant était parti sans toucher son salaire. Je le lui fis fructifier si bien qu'il donna d'abondantes richesses. Au bout d'un certain temps, l'ouvrier revint et me dit : « O homme, donne-moi mon salaire. » Je lui dis : « Tout ce que tu vois ici provient de ton salaire : chameaux, bovins, ovins et esclaves. » Il me dit : « O homme, te moques-tu de moi ? » — « Je ne me moque point, lui dis-je, prends-les. » Il emmena et prit tout cela, sans rien en laisser. Seigneur ! si vraiment j'ai fait cela par amour pour Toi, sauve-nous du péril où nous sommes. » Alors, la pierre s'écarta et ils sortirent, poursuivant leur chemin.

C'est là le mérite de celui qui, ayant pu satisfaire cette concupiscence, s'est cependant abstenu (1). Un mérite du même genre est celui de l'homme qui, pouvant satisfaire le désir de l'œil (s'en abstient). En effet l'œil est le commencement de la fornication (2). Détourner le regard est donc important. Mais c'est difficile parce qu'on n'en fait pas cas et qu'on n'en a pas très peur. Pourtant tous les maux viennent de là.

Le premier regard, s'il n'est pas intentionnel, n'est pas blâmable. Mais la récidive l'est. Le Prophète a dit : « Le premier regard est à ton actif, le second à ton passif.» al-ʿAlāʾ b. Ziyâd a dit : « Ne suis pas du regard le manteau de la femme, car le regard sème, dans le cœur, une concupiscence. Or il est bien rare que l'homme, dans ses allées et venues, ne laisse pas tomber ses regards sur les femmes et les jeunes garçons. Si l'image qu'il

(1) Récits tout aussi édifiants : I. Ḥazm, *op. cit.* p. 372 et s.
(2) Répétition, v. ci-dessus.

s'en fait est belle, la nature le porte à réitérer et alors il faut qu'il se mette bien en tête qu'une telle récidive (du regard) est pure folie. En effet, s'il regarde plus attentivement et constate de la beauté, la concupiscence sera excitée et il sera incapable d'arriver à ses fins. Il n'obtiendra donc que du regret. Si, au contraire, il trouve laide (la personne regardée) il n'aura aucun plaisir et exhalera sa souffrance parce qu'ayant cherché la jouissance, il aura fait un acte douloureux pour lui. Donc, dans les deux cas, il ne saurait éviter de commettre un péché et d'éprouver souffrance et regrets [1]. Mais, toutes les fois qu'il préservera son œil par cette méthode, bien des maux seront chassés de son cœur. Si son œil faute et s'il contient son sexe alors qu'il pourrait le satisfaire, c'est là une attitude qui exige une force extrême et une grâce divine complète.

On rapporte en effet, de Abū Bakr b. 'Abdallāh al-Muzanī, qu'un foulon fut épris d'une jeune fille d'un de ses voisins. La famille de celle-ci l'envoya dans une autre bourgade pour y faire une commission. Il l'y suivit et voulut la posséder. Elle lui dit : « N'en fais rien. Je t'aime plus que tu ne m'aimes, mais je crains Allāh. » Il répondit : « Eh quoi ? Tu Le craindrais et je ne Le craindrais point ? » Et il rebroussa chemin, repentant. Or la soif manqua le faire périr et soudain il vit un envoyé d'un prophète des Enfants d'Israël qui lui demanda ce qu'il avait. Il répondit : « J'ai soif. » — « Viens, dit l'envoyé, demandons à Allāh qu'un nuage nous abrite de son ombre jusqu'à ce que nous entrions dans le village. » Le foulon répondit : « Je n'ai, à mon actif, aucune bonne action qui me permette de faire cette invocation ; fais-la donc toi-même. » — « Soit, dit l'envoyé, je la ferai et toi, tu diras : amen. » Ce qu'ils firent. Alors un nuage les abrita de son ombre jusqu'à ce qu'ils arrivassent au village. Le foulon se dirigea vers sa maison et le nuage obliqua dans la même direction. Alors l'envoyé lui dit : « Tu as prétendu n'avoir aucune bonne action à ton actif et c'est moi qui ai prononcé l'invocation et toi, tu as dit : Amen. Et un nuage nous a abrités, puis je t'ai suivi pour connaître ton histoire. » Il la lui raconta. Alors, l'envoyé dit : « Aux yeux d'Allāh, le pénitent a une place exceptionnelle. »

On rapporte de Aḥmad b. Sa 'īd al-'Ābid (le dévot), d'après son père, que celui-ci dit : « Il y avait, chez nous à Kūfa, un jeune dévot qui ne quittait guère la mosquée cathédrale. Il était beau de visage, de taille et de

(1) Analyse curieuse et fine.

port. Une femme douée de beauté et d'intelligence le regarda et s'éprit de lui. Cela dura longtemps pour elle. Or, un jour, elle se posta sur son chemin alors qu'il se rendait à la mosquée. Elle lui dit : « O jeune homme ! Entends, de ma bouche, des paroles que je veux te dire, puis fais-en à ta guise. » Mais lui passa son chemin sans lui parler. Après cela, elle se plaça encore sur son chemin alors qu'il voulait rentrer chez lui et lui dit : « O jeune homme, entends, de ma bouche, des paroles que je veux te dire. » « Alors, il baissa la tête longuement, puis dit : « C'est là une attitude suspecte et moi, je déteste être un objet de suspicion. » Elle lui répondit : « Par Allāh ! Cette attitude, je ne l'ai pas adoptée par ignorance de ce que tu es. Allāh ne saurait permettre qu'un dévot désire me voir agir ainsi. Ce qui m'a portée à te rencontrer en de pareilles circonstances, c'est une concupiscence de mon âme (1), parce que je sais que pour les gens, un peu de cela (de cette attitude) c'est beaucoup et que vous autres dévots, vous êtes comme les vases de verre : la moindre des choses les déprécie (2). En bref, ce que j'ai à te dire, c'est que tous mes organes sont occupés de toi. Allāh ! Allāh ! Que ton sort et le mien sont redoutables. » Le jeune homme s'en fut chez lui et voulut prier. Mais il ne se rappela plus comment il fallait prier. Il prit alors du papier et il écrivit une lettre ; puis il sortit de chez lui et trouva la femme debout à la place où elle s'était arrêtée. Il lui jeta la lettre et revint chez lui. Or cette lettre contenait ce qui suit : « Au nom d'Allāh le clément, le miséricordieux ! Sache, ô femme, qu'Allāh — dont la gloire soit proclamée — lorsque le pécheur lui désobéit, pardonne. Quand le pécheur récidive, Allāh jette un voile sur son péché ; mais lorsque le pécheur se revêt encore du vêtement du péché, Allāh Très-Haut entre, pour l'âme de ce pécheur, dans un courroux qui déborde les cieux, la terre les montagnes, les arbres et les bêtes. Qui donc pourrait soutenir sa colère ? Si ce que tu as dit est faux, je te rappelle le jour où le ciel sera comme du métal fondu où les montagnes deviendront comme de la laine, et où les peuples se prosterneront devant la puissance de l'Omnipotent. Pour moi, je le jure par Allāh, je suis trop faible pour m'améliorer moi-même. Comment rendrais-je les autres meilleurs ? Si ce que tu dis est vrai, je t'indiquerai un médecin sûr qui soigne les blessures qui rendent malade et les douleurs

(1) J'ajoute le mot *šahwa* (N. d. t.).
(2) Traduction peu satisfaisante ; mais je ne vois pas comment comprendre autrement. La femme veut peut-être dire : « Je sais très bien que je te fais tort : mais je ne puis résister à ma passion » ; c'est douteux. Il y a peut-être plusieurs mots sautés (N. d. t.).

qui brûlent : c'est Allāh, Maître des Mondes. Dirige-toi vers Lui en l'implorant sincèrement. Pour moi, je suis trop occupé par ces paroles divines pour m'occuper de ton cas : « Avertis-les du jour de la résurrection quand les cœurs seront serrés dans les gorges...» (Cor. 40, 18)... Il connaît la trahison des regards et ce que cachent les poitrines. « Comment donc échapper à ce verset ? »

Quelques jours après, elle vint et se posta sur son chemin. En l'apercevant de loin, il voulut retourner chez lui pour ne pas la voir. Mais elle lui dit : « O jeune homme, ne retourne pas sur tes pas, car nous ne nous rencontrerons plus jamais, si ce n'est demain, entre les mains d'Allāh Très-Haut. » Puis elle pleura abondamment et dit : « Je demande à Allāh, qui détient les clés de ton cœur, de faciliter ce qui est difficile dans ton cas. Puis elle le suivit en disant : « Accorde-moi une exhortation que je garderai de toi et fais-moi une recommandation que je suivrai. » — Je te recommande, lui dit-il, de garder ton âme des suggestions de ton âme et je te rappelle cette parole divine : « C'est Lui qui vous recueille dans la nuit sachant ce que vous avez perpétré pendant le jour. » (Cor. 6,60). La femme baissa la tête et pleura plus fort encore que précédemment puis elle revint à elle et ne quitta plus sa demeure, s'adonnant à la dévotion. Cela dura jusqu'à ce qu'elle mourut d'affliction. Après sa mort, le jeune homme pensait à elle et pleurait. Alors on lui disait : « Pourquoi pleures-tu alors que c'est toi qui l'as fait désespérer de t'avoir ? » A quoi il répondait : « J'ai jugulé sa concupiscence au début, puis j'ai fait, de la rupture avec elle, une valeur à mon crédit auprès d'Allāh Très-Haut. Maintenant, j'ai honte de réclamer à Allāh la restitution d'une valeur que j'ai placée chez Lui. »

* * *

Ainsi s'achève, grâce à la générosité du Très-Haut, le Livre du Réfrènement des deux appétits. — Il sera suivi, s'il plaît à Allāh Très-Haut, du Livre des calamités dues à la langue.

UN PROCÈS CONSULAIRE A MOGADOR
EN 1867 (1)

L'histoire de la justice consulaire au Maroc a fait l'objet de nombreuses études. On n'ignore ni ses origines, ni son évolution, ni sa disparition, presque complète aujourd'hui ; mais on connaît beaucoup moins son fonctionnement dans le détail. En effet, les archives du Protectorat ne renferment aucun registre des anciennes juridictions françaises de ce pays. Nous y avons pourtant trouvé un rapport de notre consul de Mogador, Auguste Beaumier, adressé au Baron d'Aquin, le ministre de France à Tanger. Ce rapport et les dix-neuf pièces qui y sont jointes renferment d'intéressantes précisions sur un procès en dommages-intérêts pour injures et diffamation, intenté par un Français à un Marocain protégé anglais, devant le consul de S. M. Britannique à Mogador, en 1867.

Le demandeur, Paul Lambert, était un honnête commerçant, établi à Marrakech depuis le mois de mai 1864, et qui s'y livrait à l'importation du sucre et des tissus de coton, ainsi qu'à l'exportation des amandes, de l'huile, des laines et des peaux de chèvre.

Au début de 1867, Beaumier parlait de « sa bonne conduite et de l'estime générale dans laquelle le tenait la population ».

Au contraire, Mohammed ben Taïbi El-Hasnaoui, le défendeur, était un homme assez peu recommandable. Fils d'un adel révoqué, il avait été expulsé de Safi à la suite d'une condamnation à trois ans de prison, pour un meurtre commis sur la personne d'un de ses coreligionnaires. Venu s'installer à Marrakech, il y était l'homme de confiance de l'anglais Georges Hunot, représentant dans la capitale du sud de la maison britan-

(1) Sources : *Archives du Protectorat de la France au Maroc*, à Rabat, A 114.

nique J. D. T. Perry et Cie de Mogador, qui lui avait obtenu la protection anglaise. En 1863, et pour des motifs que nous ignorons, El-Hasnaoui avait « été rudement bâtonné » sur l'ordre du mohtasseb de Marrakech. Cet incident entraîna une protestation de Sir John Drummond Hay, le ministre de Grande-Bretagne au Maroc et, peu après, la révocation du mohtasseb.

Au début de 1865, El-Hasnaoui représenta devant le Chrâa un Marocain poursuivi par Lambert. Il fit alors preuve d'une telle arrogance que le cadi le fit expulser et déclara : « Cet homme est plus qu'insolent ; la protection consulaire lui permet-elle donc tout ? » Après l'audience, il rencontra Lambert à la porte de la mahakma et le menaça en lui disant : « Il faudra que je mette fin à tes jours », si bien que le Français fit aussitôt dresser « l'acte d'usage en pareil cas selon le Chrâa ».

Les deux parties allaient être jugées par le représentant de la reine Victoria à Mogador, c'est-à-dire par le vice-consul Carstensen, beau-frère de John Drummond Hay.

Ni l'une ni l'autre n'avaient évidemment d'avocat ; cependant Beaumier se fit le mandataire de son ressortissant et l'aida de tous ses moyens.

* * *

A l'origine du litige, on trouva une affaire d'argent. Moulay Ahmed, frère du sultan régnant, Sidi Mohammed, et fils du précédent souverain, Moulay Abd er-Rahman, devait des sommes importantes à quatre commerçants ou hommes d'affaires, dont Lambert et El-Hasnaoui. Ces quatre personnes furent invitées à se présenter devant le cadi de Marrakech, assisté de trois adoul, pour justifier de leurs créances respectives. Au cours de la réunion ainsi tenue le 27 août 1867, un différend s'éleva entre El-Hasnaoui et Lambert, qui se prirent violemment à partie et la séance fut levée dans le tumulte, sans qu'on ait pu arriver à un accord.

Notre compatriote estima qu'il avait été injurié et diffamé par le protégé anglais. Le 1er septembre, il écrivit à Beaumier pour lui donner connaissance des faits et demander son concours, « afin qu'El-Hasnaoui reçût la punition qu'il méritait ». Il se rendit lui-même à Mogador et y arriva quelques heures après sa lettre, le 6 septembre.

Le consul de France n'ignorait pas qu' « un mauvais arrangement vaut mieux qu'un bon procès ». Aussi, commença-t-il par emmener Lambert

au siège de la maison Perry. Il souhaitait que le négociant anglais voulût, ou bien abandonner El-Hasnaoui aux juridictions chrétiennes, ou bien accorder à son ressortissant une satisfaction, qui permît d'éviter de porter l'affaire en justice.

Mais Perry était absent ; son employé, tout en témoignant aux deux Français le vif déplaisir que lui causait la conduite d'El-Hasnaoui, ne put que leur conseiller de s'adresser au vice-consultat d'Angleterre.

Le lendemain, Lambert, accompagné du chancelier du consulat de France, Hecquart, se rendit chez Carstensen. Le vice-consul d'Angleterre les reçut très correctement. Il maintint son droit de juridiction à l'égard du Marocain protégé, mais promit à ses interlocuteurs de faire bonne justice et leur annonça qu'il allait envoyer un soldat à Marrakech, pour faire comparaître devant lui El-Hasnaoui, qui serait à Mogador dans huit ou dix jours au plus.

Mais il fallait régulariser la procédure. C'est pourquoi Lambert rédigea une requête introductive d'instance, conçue en ces termes :

Mogador, 8 septembre 1867,

Monsieur le Consul,

Le cadi Sidi Mohammed Bill Madani ayant ordonné que les créanciers de Moulay Ahmed présentassent chacun leurs documents constatant leurs crédits respectifs devant une cour d'adoul pour faire une répartition de fonds, je me présentai comme créancier et je trouvai là le sieur Mohammed ben Taïbi El-Hasnaoui, agent de la maison J.D.T. Perry et Cie de Mogador, lequel, sans lui avoir donné cause, m'accabla de toutes sortes d'injures et de menaces, usant envers moi des plus vilains mots que possède le vocabulaire arabe ; il allait même me frapper si les assistants ne s'étaient interposés. Déjà il y a deux ans environ, ce même individu me menaça de me tuer et je vous remets le document que je fis à pareille époque. L'insulte que j'ai reçue maintenant est si grave que je ne puis laisser passer cette affaire sans demander une réparation éclatante et la punition exemplaire de celui qui l'a commise, car je ne puis admettre qu'un censal ou toute autre personne se permette de porter des atteintes si graves à mon caractère et à ma personne. Je vous remets ci-joint aussi le document fait par les adoul mêmes présents à la querelle.

Je viens donc vous demander, Monsieur le Consul, que le sieur Mohammed El-Hasnaoui soit jugé et puni pour le chef d'insultes et d'outrages faits à ma personne. De plus, le susnommé m'ayant empêché l'encaissement d'une somme de 2 000 *pièces de* 5 *francs, qui allait m'être payée, je vous demande que la maison Perry et Cie soit rendue responsable des dommages-intérêts que je pourrais avoir à réclamer contre leur agent pour m'avoir retenu cette somme.*

Agréez...

Paul Lambert.

Le jour même, Beaumier rendait au pied de cette requête une ordonnance qui en prescrivait la notification au vice-consulat d'Angleterre, notification immédiatement effectuée par les soins du chancelier Hecquart.

A la requête étaient joints deux actes arabes avec leur traduction. Le premier était le suivant :

Témoignage de trois adoul de Maroc
au sujet de l'affaire Lambert contre Hasnaoui

Après avoir décidé de faire comparaître quatre personnes : Mohammed El-Hasnaoui, Boubeker ben Hajj El-Bechir, Mohammed ben Bellah le renégat et Lambert, négociant, qui a un magasin dans le bazar du Mellah à Maroc, qui réclament de Moulay Ahmed, fils du sultan Moulay Abd er-Rahman, différentes dettes qu'ils réclament du sultan et qui devaient être réglées dans cette séance, après avoir prouvé leurs créances. Ils se présentèrent tous les quatre. Le premier présenta un papier officiel prouvant sa dette ; le troisième en fit autant ; Boubeker déclara avoir laissé ses titres à son ami Georges ; le quatrième, Lambert, déclara avoir trois lettres signées par Moulay Ahmed, qu'il ne ferait voir que lorsque Boubeker aurait présenté ses titres. Les adoul inscrivirent alors les déclarations de ces quatre personnes. El-Hasnaoui se leva alors et après avoir rayé son nom, dit aux adoul : « N'inscrivez pas ma déclaration », se leva et alla se placer sur la porte de la chambre des adoul. Lambert se leva et voulut enlever la susdite déclaration des adoul. Alors El-Hasnaoui dit à Lambert : « Tu veux prendre par des mensonges le bien du sultan et tu es venu dans cette ville, ruiné et en faillite ». M. Lambert insulta alors le père d'El-Hasnaoui qui, se retournant, l'appela fils de juif, l'accabla d'injures, l'appela « cocu » et redoubla ses insultes. Il lui dit ensuite : « Je te frapperai et te maltraiterai. Je suis le représentant de Moulay Ahmed ». Après cela, ils se séparèrent.

Ces faits se sont passés en notre présence le 26 rebia tani 1284 (27 août 1867).

Suivent les signatures des trois adoul.

Au pied de cet acte figuraient également deux autres témoignages :

Le soldat de Moulay Arabi, fils de Moulay Hassan, qui était présent avec ces quatre personnes et les avait fait venir devant les adoul, déclara que lorsque El-Hasnaoui eût injurié Lambert et que celui-ci leur eût répondu des injures, El Hasnaoui leva la main afin de frapper le susdit négociant et approcha sa main du nez de ce dernier deux ou trois fois de suite. Lambert, ayant alors croisé ses bras sur sa poitrine, lui dit : « Si tu veux me frapper, frappe. »

Le soldat du Chrâa, Omar ben Ali, déclare également qu'étant assis à Bab Dar Sebba, dans un endroit voisin de la chambre des adoul, où se trouvaient réunis El-Hasnaoui et Lambert, il vit El-Hasnaoui lever la main pour frapper ledit Lambert. Du monde s'étant interposé, il ne put accomplir sa menace.

Telle est leur déclaration

Le second acte joint à la requête n'était autre que celui établi par Lambert à la suite des menaces de mort dont il affirmait avoir été l'objet de la part d'El-Hasnaoui. Il était ainsi rédigé :

Acte de Protestation et de conservation personnelle, dressé par M. Lambert, négociant français, établi au fondouq El-Mellah contre Mohammed ben Taïbi El-Hasnaoui et contre ses compagnons.

Je déclare que s'il m'arrive un malheur à Maroc ou à tout autre endroit, soit dans ma personne, soit dans mon bien, il proviendra de Sidi Mohammed ben Taïbi El-Hasnaoui ou de la part de ses amis, vu qu'il m'a menacé et que je sais qu'il est mon ennemi.

Suivent les signatures de deux adoul et de deux cadis.

L'instance était dès lors engagée. Mais Carstensen ne manifesta pas la diligence qu'il avait annoncée. En effet, il s'abstint d'envoyer un soldat à Marrakech. C'est pourquoi El-Hasnaoui, au lieu de venir à Mogador huit ou dix jours après le dépôt de la requête, n'y arriva que trente-cinq jours plus tard, en compagnie de son patron Hunot, qui s'y rendait pour affaires et, très vraisemblablement aussi, pour défendre son censal.

Celui-ci n'entendait pas se laisser condamner sans se défendre. Il remit au tribunal consulaire l'acte suivant, dont Carstensen donna communication à Beaumier le 18 octobre :

Les témoins soussignés connaissent parfaitement El-Hasnaoui et Lambert.

Ils déclarent que le 26 rebia II de cette année, en leur présence et sous leurs yeux, vers l'açr (15 heures), dans la chambre de l'adel El-Hajj Tahar, El-Hasnaoui et Lambert étaient à discuter sur leurs créances envers Moulay Ahmed. El-Hasnaoui dit à Lambert : « Voici mes papiers prouvant mes créances, fais voir également les tiens et, si tu n'en as pas, tu ne toucheras rien. »

Lambert répondit : « Je ne ferai pas voir mes créances ». El-Hasnaoui s'étant levé alors, raya son nom du procès-verbal des créanciers. Lambert s'élança et arracha le procès-verbal des mains d'El-Hasnaoui et lui dit : « Tu es ruiné et tu t'es enfui de Safi en enlevant le bien d'autrui et tu es venu à Maroc pour voler et tu t'es parjuré en invoquant Moulay Abdallah El-Ghezouani et tu es serviteur des Chrétiens. » El-Hasnaoui lui répondit alors : « Quant à toi, tu n'es pas chrétien, tu es juif. » Sur ces paroles, ils se séparèrent.

Suivent dix-sept signatures.

Le soussigné, Ben Abdelouahed, cadi de Maroc, affirme que les témoins ont comparu devant lui les uns après les autres et ont déclaré avoir vu de leurs yeux et entendu de leurs oreilles ce qui précède.

En même temps qu'il communiquait cet acte à son collègue français le 18 octobre, le consul d'Angleterre lui fit connaître que, par suite de la contradiction des témoignages produits, il se verrait obligé de « renvoyer Lambert de sa plainte, à moins que celui-ci ne prouve que le témoignage présenté par El-Hasnaoui n'était pas fondé ». En outre, Carstensen protesta énergiquement contre «l'accusation d'avoir voulu commettre un meurtre»,

portée par Lambert contre El-Hasnaoui. D'après lui, la pièce produite à ce sujet par le Français ne pouvait suffire à justifier ses dires ; il appartenait à ce dernier d'établir le bien-fondé de son allégation.

Beaumier s'empressa d'envoyer à son compatriote copie de l'acte produit par le protégé anglais. Mais, en répondant au vice-consul britannique, il s'éleva vivement contre l'attitude de celui-ci, qui « avait cru devoir, à priori, contrebalancer l'affirmation d'un négociant français par les assertions d'un censal protégé, mettant ainsi sur le même pied le maître et le serviteur ».

Puis, le 30 octobre, il adressait au juge consulaire un nouvel acte « constatant la fausseté des témoignages présentés par El-Hasnaoui ». Cette pièce, lui écrivait-il, a pour objet « d'éclairer vos doutes et d'assurer à mon administré le bénéfice de votre appui ». L'acte dont il s'agit, rédigé au verso de celui produit par El-Hasnaoui, était ainsi conçu :

Nous savons et témoignons que nous connaissons parfaitement quelques-unes des personnes qui ont signé la déclaration ci-contre et nous déclarons qu'aucune d'elles n'était présente dans la chambre le jour de la querelle en question, si ce n'est Mohammed le renégat.

Cette chambre est très petite, sa hauteur est de la taille d'un homme et quart, sa longueur de treize palmes (1) et sa largeur de huit palmes et il y avait dans cette chambre quatre adoul, les deux adversaires (El-Hasnaoui et Lambert), Ben Bellah le renégat Boubeker et deux soldats et la chambre était très pleine avec ces seules personnes.

Tel est ce que nous savons, que nous témoignons, ce qui s'est passé devant nous, qui étions chargés du règlement des créances.

Suivent les signatures de trois adoul et du cadi.

Le 2 novembre suivant, Lambert écrivait à Beaumier une lettre que ce dernier transmettait quelques jours plus tard à Carstensen. C'était, peut-on dire, un mémoire en réplique, avec une demande additionnelle. On y lisait notamment :

... Je n'admets pas que M. Carstensen puisse me demander d'autres preuves que celles du Chrâa, c'est-à-dire le serment et je suis prêt à jurer solennellement que je n'ai rien dit que la vérité.

Je maintiens solennellement ma plainte et je demande :

1° *Une forte indemnité à titre de dommages-intérêts pour insultes et diffamation de caractère et pour le tort considérable que mon voyage forcé à Mogador a fait à mes affaires, comme je suis prêt à le prouver au besoin ;*

2° *le remboursement de mes frais de route et de séjour de Maroc à Mogador et retour ;*

(1) C'est-à-dire des empans.

3° *une garantie solidaire pour ma propre sécurité à l'avenir, du côté dudit El-Hasnaoui ;*

4° *la punition, selon toute la rigueur des lois, d'El-Hasnaoui et des faux témoins qui se sont parjurés en sa faveur.*

Carstensen ne fut sans doute guère impressionné par cette nouvelle demande.

Mais, avant de rendre sa sentence, il échangea une longue correspondance avec Beaumier. Celui-ci, lorsqu'il avait transmis à son collègue la lettre de Lambert du 2 novembre, lui avait rappelé la moralité très douteuse d'El-Hasnaoui et fait une proposition. Il suggérait que « l'honorable maison Perry et Cie, édifiée maintenant sur l'indignité de son agent », consentît à rendre celui-ci à sa juridiction naturelle. Ce moyen de conciliation lui paraissait d'autant plus équitable que les faits dont se plaignait Lambert étaient personnels à El-Hasnaoui qui, évidemment, n'agissait pas pour le compte et sur l'ordre de ses patrons.

Le vice-consul d'Angleterre accepta, en principe, la proposition, mais à condition que Beaumier et lui prissent l'engagement de ne pas intervenir auprès des autorités chérifiennes. Notre représentant répondit qu'il avait seulement offert « d'abandonner purement et simplement le Marocain à sa juridiction naturelle » ; il entendait évidemment, et c'était d'ailleurs son droit, soutenir la plainte de son administré auprès des juges de Marrakech. Dans ces conditions, les deux consuls ne purent arriver à s'entendre, Carstensen soulignait que sa réserve était indispensable, car, écrivait-il, « on ne peut pas s'attendre à ce qu'un juge musulman fasse la justice avec impartialité et sans crainte, sachant que ses paroles et actions seront pesées et surveillées par deux officiers consulaires et que son jugement sera sans doute rejeté par l'un des deux ».

En outre, il affirmait qu'El-Hasnaoui — toujours considéré jusqu'alors comme un simple censal — était en réalité l'agent et le représentant à Marrakech de la maison Perry et Cie et que, par suite, il avait droit à la protection anglaise dans sa plus grande étendue.

En conséquence, dans une dernière lettre du 3 décembre 1867, il déclarait « ne pouvoir s'écarter de ce qu'il avait établi dans sa dépêche du 18 octobre, relativement au mérite de la plainte de Lambert », c'est-à-dire qu'il déboutait celui-ci de sa demande. Il estimait, en raison de la contra-

diction des témoignages invoqués par les parties, que le Français n'avait pas rapporté la preuve des faits par lui allégués.

* * *

Le procès intenté par Lambert à El-Hasnaoui n'avait évidemment qu'une importance relative et c'est à juste titre que Beaumier y voyait seulement « une querelle entre deux marchands défendant leur argent ». Il mérite cependant quelques commentaires.

Ce litige met d'abord en évidence la simplicité de la procédure suivie devant les juridictions consulaires du Maroc. Aucun délai fixe n'était imparti aux plaideurs, ni aucune forme particulière pour produire leurs moyens. De plus, on s'étonne de voir Carstensen adresser toutes ses communications, non pas à Lambert lui-même, mais au consul de France, qui joua le rôle d'avocat de son compatriote.

Cette absence de tout formalisme présentait certainement des inconvénients ; c'est pourquoi, en 1889, le *Morocco order in council* imposa quelques règles précises aux parties qui voulaient saisir les tribunaux britanniques de l'empire chérifien.

D'autre part, la décision rendue par le consul d'Angleterre était, en droit, parfaitement régulière. *Actori incumbit probatio,* la preuve incombe au demandeur et, faute de la rapporter, celui-ci doit être débouté. Mais, en fait, l'appréciation de Carstensen était fort discutable.

Il convient également de remarquer que les moyens de preuve furent présentés en la forme suivie devant les juridictions marocaines et non pas selon les règles de la procédure britannique. *L'acte de protection et de conservation personnelle* produit par Lambert avait été dressé disait celui-ci, d'après « l'usage en pareil cas devant le Chrâa ». C'était là, en effet, ce qu'on appelle un « acte de réserves », mais qui, en l'espèce, était dépourvu de toute valeur probante aux yeux du Chrâa, comme émanant d'un non-musulman. De même, quand Lambert offrit de prêter serment, il précisa qu'on ne pouvait « lui demander d'autres preuves que celles du Chrâa ». Le serment, d'ailleurs, est encore et surtout était au XIXe siècle un moyen de preuve extrêmement sérieux ; un Marocain n'osait guère le prêter faussement.

On ne saurait attacher la même valeur aux témoignages consignés dans les actes d'adoul. Ces témoignages ont toujours été très en faveur devant la justice chérifienne, mais aussi toujours très critiqués. Notre chargé d'affaires de Tanger, Charles Jagerschmidt, disait en 1851 qu'au Maroc, « les témoignages se vendaient au poids du cuivre ». En 1867, Beaumier écrivait : « Ces témoignages arabes qui, en effet, n'ont jamais inspiré grande confiance à personne, sont devenus aujourd'hui un objet de vénalité. » La situation n'a guère changé au xxe siècle ; il nous est arrivé de voir le même témoin faire, sur le même fait, deux dépositions absolument opposées, dans deux actes différents.

Dans l'espèce qui nous occupe, les actes de témoignages produits par les parties présentaient des contradictions flagrantes. On peut sans doute estimer que les témoins du premier acte versé aux débats par Lambert se soient montrés plutôt favorables à celui-ci. Mais on s'étonne beaucoup plus de voir seize personnes, absolument étrangères au procès, affirmer avoir « vu de leurs yeux et entendu de leurs oreilles » les gestes et les paroles par elles rapportés. Comment et pourquoi se seraient-elles trouvées sur les lieux de l'incident, où elles n'avaient que faire ? De semblables déclarations paraissent invraisemblables et des plus suspectes. D'ailleurs, le cadi et les trois adoul qui assistaient à la réunion des créanciers de Moulay Ahmed, affirmaient que la pièce où se déroula la discussion mesurait seulement 3 mètres sur 1 m. 85 et, de plus, « qu'elle était très pleine » avec les seuls intéressés.

La déclaration du cadi et des adoul devait l'emporter sur celles des témoins entendus à la requête d'El-Hasnaoui. Le juge britannique aurait dû tenir compte de la qualité des témoins et du fait que les fonctionnaires marocains éprouvaient toujours une certaine répugnance à délivrer à des chrétiens des actes susceptibles de nuire à des musulmans. Quoi qu'il en soit, il est indéniable, en la circonstance, que certains témoins avaient menti, ceux de Lambert ou ceux d'El-Hasnaoui. L'occasion eût été bonne de demander au sultan, comme le suggérait Beaumier, de « faire un exemple en punissant les coupables selon toute la rigueur des lois ».

Les faits que nous avons exposés montrent également les abus de la protection. Celle-ci évidemment n'était pas faite pour des hommes tarés comme El-Hasnaoui, condamné pour meutre et qui profitait de sa situation de censal pour se moquer des autorités chérifiennes, aussi bien du cadi que du mohtasseb.

Enfin, le procès Lambert-El-Hasnaoui fait ressortir la mauvaise intelligence qui existait entre les deux consuls, Carstensen et Beaumier. Celui-ci aurait été heureux, écrivait-il, de « donner une bonne leçon à son collègue » et l'affaire lui « fournit l'occasion de faire entendre quelques vérités vraies à un agent anglais qui se croyait tout permis ». Aussi, peut-on dire que le litige, à l'origine simple conflit entre créanciers d'un prince impérial, devint un incident de la rivalité franco-britannique au Maroc.

Jacques CAILLÉ.

INVOCATIONS POUR L'ENFANTEMENT

Le petit marocain vient au monde dans une atmosphère de religiosité. Les anges entourent la couche [1] sur laquelle l'enfant va naître tandis que la parturiente et les femmes qui l'assistent lancent vers le ciel prières et supplications. Ce sont tantôt de simples appels de détresse arrachés par la souffrance ou l'angoisse : *Aḷḷāh* ! (Dieu) *ṛəbbi* ! (mon Maître) *yā-ṛāṣọ̄ḷ-Aḷḷāh* ! (ô Envoyé de Dieu) et tantôt des oraisons composées, psalmodiées en chœur sous la direction de la matrone ou de toute autre femme savante en piété. Parmi ces oraisons, les unes s'adressent à Dieu, les autres aux anges, au Prophète ou aux saints. Il en est qui sont uniquement de circonstance, il en est qui conviennent à tous les cas pénibles et dangereux. Chaque sage-femme, chaque milieu a ses invocations préférées, ses dévotions particulières. Aucune n'est rituelle. La plus grande liberté règne dans le choix des oraisons comme dans l'ordre de leur récitation.

Le formulaire que nous donnons ci-dessous contient les invocations les plus courantes dans les villes de Fès, Meknès et Rabat.

I. — **Invocations à Dieu, au Prophète et aux Anges**

Dieu, dans ces oraisons, est invoqué sous divers noms : le Généreux (VI et VII), le Victorieux (VIII), le Maître du Salut (XI), le Maître du Destin (XIV), mais l'attribut divin qui revient le plus souvent est incontestablement celui de Compatissant (I à V), ce qui est naturel, l'objet de la demande étant le soulagement d'un état douloureux et angoissant...

(1) Cette couche, c'est la peau du mouton sacrifié pour *l-ɛīd- lə-kbīr*, étendue sur le sol de la chambre. La parturiente s'y tient, assise sur un coussinet *hərzāza* improvisé à l'aide de quelques poignées de laine et d'un morceau de toile. Elle est soutenue sous les aisselles par une femme, la *šəddāda* et, lui faisant face, assise sur le sol, se trouve la sage-femme, la *qābla*.

L'intercession du Prophète est ardemment sollicitée et aussi celle de sa fille Fatima [1], à cause de l'influence qu'elle est censée exercer sur son père (XVIII à XXV).

Des quatre archanges, Gabriel (*Jbrīl*) le messager de la bonne nouvelle, le porteur de la Révélation, est le seul invoqué (XXVI-XXVIII), Michel (*Mikāil*), très effacé dans l'Islam, a fini par être ignoré du vulgaire. Quant à *ɛzraīl* et *Asrāfīl*, comme ils président à la mort et au jugement dernier, leurs noms même ne sauraient être énoncés dans la circonstance.

Aux anges présents, ce n'est pas tant l'intercession que l'on demande que l'action. On les priera de s'acquitter avec vigueur et célérité de la mission qui, dans toute naissance, leur est dévolue. Il faut savoir qu'au moment d'entrer en ce monde, l'enfant a l'intuition de ce qu'est ce monde de misère et de péché. Il pressent obscurément tout ce qu'il lui faudra souffrir et voir souffrir. Alors, saisi d'épouvante, il résiste à l'appel de la vie et il faut que les anges le poussent et le frappent pour l'obliger à se soumettre à la volonté du Créateur [2] (XXX-XXXI).

Il appert que bon nombre de ces invocations sont des prières de lettrés déformées par la prononciation populaire. Çà et là, cependant, des réminiscences de la langue classique subsistent, soit dans les désinences (ainsi III), soit dans l'emploi des particules tombées en désuétude dans le discours vulgaire (ainsi *ɛan*, II).

I

yā-lāṭīf-əl-lṭāif !	O Compatissant parmi les compatis- [sants !
yā-ləmnəjji kŭll ḫāif !	O Toi qui sauves quiconque est dans [l'effroi !
nəjjīni mən-āš qəlbi mərhūb u-ḫāif.	Délivre-moi de ce que mon cœur [craint et redoute.

(1) La dévotion envers Fatima, la fille du Prophète, l'épouse d'Ali quatrième calife, et l'aïeule de tous les chorfas, est grande parmi les marocaines. Non seulement elles la prient d'intervenir près de son père mais aussi elles la louent en des strophes poétiques qui la sacrent « fiancée du paradis » *ɛṛōst- əj-jənna*, « lumière du soleil et de la lune » *ḍīi- š-šəms u-l-qmāṛ* etc...

Les épouses du Prophète n'ont pas le même prestige.

(2) Autre croyance populaire marocaine relative aux choses de la natalité et généralement ignorée : lorsqu'une femme enceinte meurt, l'enfant, s'il est du sexe masculin, se sépare de sa mère avant qu'elle ne rende le dernier soupir, qu'il soit viable ou non ; au contraire, l'enfant du sexe féminin demeure dans le sein de sa mère mourante pour partager son sort *l-bənt təţɛāšər mɛa ummha.*

II

yā-lāṭīf-əl-lṭāif !	O Compatissant parmi les compatis- [sants !
lfāji εănni mən-āš-ḫāif.	Eloigne de moi ce qui me remplit [d'angoisse.

III

yā-lāṭīf bi-ləṭfīka, hādi sāεt-əl-ləṭfīya;	O Compatissant par ta pitié. Voici [l'heure de la compassion;
dərkna b-myāt əlfu-əlfāin bi-ləṭfīka.	Gratifie-nous d'une infinité de grâces [(litt. cent et deux mille) par ta bonté.

IV

yā-lāṭīf-əl-lṭāif !	O Compatissant parmi les compatis- [sants !
təlṭəf b-əl-qāḍa (1) ;	Agis par ta divine bienveillance sur [le destin ;
εăbdək mənnək ḫāif ;	Ton serviteur (ne saurait assez te [dire) combien il te craint
ṭāləb-lik əṛ-ṛīḍa.	Et te demande de l'agréer.

V

yā-lāṭīf u-ləm-yāzāl,	O Compatissant et Eternel,
lṭəf b-ən-nfīsa fi-mā-nāzāl.	Délivre l'accouchée de l'épreuve qui [s'est abattue sur elle.

VI

yā-krīm-əl-kǫrāma, ġīṭni b-əl-fārāj ;	O Généreux des généreux, accorde- [moi la joie ;
dəġya thənni jwārḥi u-nəkdi izūl ;	Apporte le soulagement à mes mem- [bres et fais que ma douleur se dissipe ;
ġīṭni, itfāja qəlbi u-itsərrăḥ səjni.	Secours-moi afin que mon cœur soit [rapidement libéré de ses soucis et [que ma prison s'ouvre.

(1) La prétention au « beau langage » a amené ici un allongement de voyelle inconsidéré, assez courant chez les demi-lettrés. De même dans *ṛīḍa* (même strophe) *yāzāl, nāzāl* (V).

VII

yā-l-krīm aḷḷāḥ !	O Dieu généreux !
āmṛi līk mfuwwəd	Ma cause, je te la confie ;
ma b-iddi qoḍṛa,	Par moi-même, je ne puis rien,
ḥājti εăndək hiyya.	Mon sort je te l'ai remis.

VIII

əl-făth mən-aḷḷāh,	Le succès vient de Dieu,
ən-nṣər, mən-aḷḷāḥ,	La victoire vient de Dieu,
flāna f-əḍ- ḍēqa	Une telle (ici le nom de la femme) [est dans l'épreuve
fəkkha, yā- ḷḷāh !	Délivre-la, ô Dieu !

IX

yā-mūlāna, yā-ṛ-ṛaḥmān,	O notre Maître, ô Miséricordieux !
jūd εlīna b-əl- ġọfṛān ;	Pardonne-nous généreusement ;
ma fi-ḥāli ma nwurrīk	De ma situation, je n'ai rien à t'ex- [poser,
w-ənti əl-εāləm b-əlli kān.	Car toi, tu as connaissance de tout [ce qui est.

X

tūb εlīna u-hdīna,	Pardonne-nous et conduis-nous dans [le droit chemin,
yā-mən họ qādər bīna,	Toi qui as sur nous toute puissance,
qəddəmna- lək nābīna,	Nous te présentons, comme sauve- [garde, notre Prophète ;
mən sətrək, lā-tεărrīna.	Du voile de ta protection ne nous [découvre pas.

XI

ġītni, yā-mūl- əl-ġīt ;	Sauve-moi, ô Maître du salut !
l-ḥāl ḍiyyəq εlīya.	Les circonstances me sont pénibles.

XII

aḷḷāh akbăṛ, aḷḷāh ɛḏīm.	Dieu est grand, Dieu est puissant.
yā- ṛəbbi, tərḥəm əlli ma īlo (1) *ḥīla.*	O mon Maître, montre-toi miséricor- [dieux envers celui dont la situation est sans [issue.

XIII

ġītha, ġītha, yā-ḷḷāh !	Secours-la, secours-la, ô Dieu !
rḥəm ən-nfīsa (2), *yā-ḷḷāh !*	Aie pitié de l'accouchée, ô Dieu !

XIV

ṣẹ̄fəḷ, yā-ṛəbbi, məftāḥ- (3) *əl-qoḏṛa,*	Envoie, ô Dieu, la clef du destin,
bāš tūləd hād-əl-mṛa.	Afin que cette femme accouche.

XV

yā-mən ḫləqti əš-šɛīr u-l-ḥămmọ̄ṣ [u-l-fūla	O Toi qui créas l'orge, le pois chiche [et la fève,
fəkk, yā-ṛəbbi, hād-əl- mūḥūla.	Délivre, ô mon Maître, cette femme [enceinte.

XVI

jnāḥha məksọ̄ṛ	Son aile est brisée,
qəlbha məqhọ̄ṛ	Son cœur est accablé,
ḥāikha (4) *məjṛọ̄ṛ,*	Son haik traîne à terre,
ṭləq srāḥha, yā-ṛəbbi,	Donne-lui la délivrance, ô mon Maître,
mən-əṣ-ṣbāḥ l-əḏ- ḏhọ̄r.	En l'espace d'une matinée (entre le [matin et le midi).

(1) On dit aussi *īli, īlək*, « à moi », « à toi ». L'expression n'est pas employée au pluriel.

(2) *nfīsa* désigne à la fois la femme en couches et l'accouchée. Pendant le neuvième mois de sa grossesse la femme est *mūjāɛa* (souffrante) ; les trois premiers mois elle est *mūḥāma* (affligée d'envies);du quatrième au neuvième on la dit *tqīla* (lourde) *ḥāmla* (grosse), *mūḥūla* (éprouvée) *ḥābla* (enceinte).

(3) Très courant dans le langage mystique ; le mot est plein de promesses, d'espoir.

(4) La femme qui accouche est enveloppée de son *ḥāik* par pudeur et prudence. Ce vêtement constitue une protection contre les influences maléfiques et contre le froid.

XVII

šădda b-šădda	Douleur après douleur,
wa-lā-šădda illa b-yidd-əḷḷāh.	La douleur est entre les mains de Dieu,
yā-lli ḍāq ɛlẹ̄h l-ḥāl	Celui qui se trouve dans un état [douloureux,
iɛăyyəḷ : « yā-ṛāṣọ̄ḷ- ḷḷāh ! »	Qu'il implore : « ô Envoyé de Dieu ! »

XVIII

hādi sāɛa mən sāɛāt-aḷḷāh,	Voici l'heure parmi les heures de Dieu,
iḥḍəṛ fīha n-nbi ṛāṣọ̄ḷ- ḷḷāh	S'y tient présent le Prophète, l'Envoyé [de Dieu.

XIX

hādi ḍẹ̄qa ḍāqət bīya ;	Voici que l'épreuve m'a frappée ;
ṛəbbi w-ən-nbi ifājīu ɛlīya.	Dieu et le Prophète viendront à mon [secours.

XX

Aḷḷāh ! nṣəḷḷi ɛl-ən-nbi ḥqẹ̄qa ;	Par Dieu ! Je prie le Prophète d'un [cœur sincère ;
a sīdi Moḥamməd, fəkkni mən hād-əḍ-ḍẹ̄qa.	Monseigneur Mohammed, délivre-[moi de cet état pénible.

XXI

ṣəḷḷa-əḷḷāho ɛlīk wa-səlləm	La bénédiction et le salut de Dieu [soient sur toi !
yā-mūlāy ṛāṣọ̄ḷ-aḷḷāh !	O mon Maître l'Envoyé de Dieu !
mā-nənsāk, mā-tənsāni,	Je ne t'oublie pas, ne m'oublie pas,
yā-mūlāy ṛāṣọ̄ḷ-aḷḷāh !	O mon Maître l'Envoyé de Dieu !
w-āna bīk ṛāṣẹ hāni,	Grâce à toi, je me sens en sécurité,
yā-mūlāy ṛāṣọ̄ḷ-aḷḷāh !	O mon Maître l'Envoyé de Dieu !

XXII

ən-nfīsa, ṭāl εlīha ən-nfāṣ,
yā-ṛəbbi, εṭēha l-ḫlāṣ
b-ḥərm əṭ-ṭāhəṛ, yā-sīdna,
u-l-qoṛ'ān-əl-εḏīm (1).

La parturiente, son accouchement se [prolonge,
O mon Maître, accorde-lui la déli- [vrance,
Par le mérite du Pur (le Prophète) ô [notre Seigneur,
Et par le Coran magnifique.

XXIII

ā-mūlāti Fāṭma u-bābāha,
ġīti εlīya, yā-l-hāšmīya! (2)

O ma maîtresse Fatima et son père,
Accours à mon aide, ô l'Hachémite !

XXIV

mūlāti Fāṭma u-būha,
rəfdi ḥamli u-lā-tġərri bīya;
εyīt āna u-ḏāq ṣəbri,
ġīti, ā-lālla, εlīya

Ma maîtresse Fatima et son père,
Prends à charge mon fardeau, et ne [me déçois pas.
La fatigue m'accable et mon endu- [rance est épuisée,
Ne tarde pas à me secourir, ô Madame.

XXV

ā-lālla bənt-ən-nbi,
wūṣṣẹ bābāk εlīya;.
bīk nwūnnəs ḫāṭṛẹ
īla ḏāq əl-ḥāl εlīya.

O Madame fille du Prophète,
Recommande-moi à ton père ;
Près de toi mon esprit trouve la paix
Lorsque l'épreuve m'atteint.

XXVI

ā-sīdna Jəbrīl,
həbbəṭ swārət-ṛəbb-ə-l εālāmīn.

O notre Seigneur Gabriel,
Descends (du ciel) les clefs du Maître [des mondes.

(1) Cette invocation est celle que récitaient les enfants des écoles coraniques auxquels on faisait souvent appel autrefois dans les cas d'accouchement laborieux. Portant un drap étendu, au milieu duquel se trouvait un œuf, ils parcouraient le quartier en psalmodiant. Les femmes, sur leur passage, se précipitaient, munies de jarres ou de seaux d'eau qu'elles lançaient sur l'œuf dont le bris était considéré comme de bon augure. Cf. BIARNAY, *Ethnographie*, pp. 9 et 10 ; L. BRUNOT, *Textes arabes de Rabat*, p. 124, note 8.
(2) Le Prophète appartenait à la tribu des *Banū Hāšim*.

XXVII

qəddəmna-lək sīdna Jəbrīl	Nous te présentons comme interces- [cesseurs notre seigneur Gabriel,
w-ən-nbīya(1) *u-ṣ-ṣōḥāba* (2)	Les prophètes, les compagnons (de [Mohammed)
u-l-mālāika səbεīn (3).	Et les anges au nombre de soixante-dix

XXVIII

yā-ḷḷāh, dāḫəlt-εlīk,	O Dieu, je t'en conjure,
b-jāh sīdna Jəbrīl	Par les mérites de notre seigneur [Gabriel
tūḍāε əl-ḥməl b-ḫīr,	Que (cette femme) enfante favora- [blement,
b-jāh əṣ-ṣālḥīn-əl-fḍēl,	Par les grands mérites des saints,
b-jāh kŭll wāli.	Par les mérites de chaque saint.

XXIX

hādi ḍēqa ḍāqət bīya	Voici que l'épreuve m'a frappée,
u-sīd-ən-nbi mətkəlləf bīya	Mais Monseigneur le Prophète se [charge de moi
u-l-mālāika iḍōṛo bīya	Et les anges m'entourent (ou bien)
(*variante*)...... *iεrjo εlīya*	S'élèvent au-dessus de moi.

XXX

l-mālāika, yā-l-ḥbāib,	Les anges, ô les amis,
wərrīuna ūjōh-lə-ġāib.	Faites-nous voir le visage de l'absent [(l'enfant).

XXXI

ḍṛəb (4) *b-jnāḥək, yā-məlk-aḷḷāh!*	Frappe de ton aile, ô ange de Dieu !
ġīt ən-nfīsa, yā-ṛāṣōḷ-aḷḷāh.	Sauve l'accouchée, ô Envoyé de Dieu!

(1) Selon l'Islam, Mohammed est le dernier et le plus grand des prophètes, mais la religion musulmane lui reconnaît de nombreux prédécesseurs, depuis Adam jusqu'à Jésus.

(2) La tradition populaire a fixé à dix le nombre des compagnons de Mohammed.

(3) En mystique le nombre 70 (7 × 10) est favorable.

(4) Comme nous l'avons dit plus haut (p. 344) les anges doivent pousser et frapper l'enfant récalcitrant qui ne veut pas entrer dans ce monde où règnent la souffrance et le péché. C'est à cause des coups reçus que le nouveau-né crie dès qu'il a vu le jour.

II. — Invocations aux saints

Les invocations aux saints comprennent :

1° des instances à la noble collectivité des « Hommes de Dieu » *rījāl-aḷḷāh* (1) ;

2° des appels à celui qui, pour l'instant donné, détient la clef qui ouvre la porte des grâces et que l'on désigne par la périphase « celui dont c'est le tour » *lli fīh ən-nūba*, les principaux saints bénéficiant à tour de rôle de ce privilège (II, III, IV).

3° des prières à tels ou tels saints, nommément désignés. En tête de ceux-ci nous trouverons le grand patron de Bagdad *ɛabd əl-Qādər əj-Jilāli* (2) (V à XV), pitoyable à toutes les disgrâces et aussi connu au Maghreb qu'en Orient ; puis *Sīdi bəl-ɛăbbās* (3) et *Sīdi bū-sərġīn* (4), saints marocains, protecteurs des femmes en couches ; *Sīdi bən-ɛīsa* (5) (XIX à XX) fondateur de la confrérie des *ɛīsāwa* et divers santons locaux (XXI à XXIX).

Les prières qui ne sont pas spéciales à l'accouchement proviennent des récitations en usage au cours des réunions rituelles de confréries religieuses. Ce ne sont que les plus populaires des *dikr*.

I

a-j-jwād! a-j-jwād !	O nobles ! O nobles !
ḥămli ṭāiḥ f-əl-wād,	Mon fardeau est tombé dans la rivière,
u-ma-ṣəbt āna rəffād.	Et je n'ai trouvé personne pour le [relever.
lăḥt əl-ɛār (6) *ɛlīkum.*	Je vous somme, sous peine de forfai- [ture, de m'aider.

(1) C'est de cette façon qu'au Maroc on désigne souvent les saints. Les saints protecteurs d'une cité sont appelés *rījāl- l-blād*.

(2) Mystique musulman originaire de la province de *gīlān*, d'où son nom (*gīlāni* est devenu en dialecte marocain *jilāli*) ; vécut et mourut à Bagdad (1166) ; fondateur d'une importante confrérie religieuse divisée au Maroc en deux branches les *qādrīya* et les *jīlāla*.

(3) Patron de Marrakech où il précha l'ascétisme et mourut en odeur de sainteté (1204) ; était natif de Ceuta.

(4) Célèbre santon dont le tombeau se trouve au-dessus de Sefrou et est l'objet d'un culte très suivi de la part des femmes. L'assistance aux femmes en couches n'est pas sa seule spécialité ; il guérit aussi les douleurs articulaires et tous les maux causés par les génies.

(5) Patron de Meknès où se trouve sa sépulture. Si on en croit la tradition *bən-ɛīsa* aurait été le contemporain de Mulay Ismail.

(6) On pourrait dire aussi *rmīt-əl-ɛār*, avec le même sens. L'expression était connue en Andalousie (Alc : *envergonçar*) cf. Dozy, *suppl.*, II, p. 193 et W. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, p. 396.

II

yā-rījāl-aḷḷāh,
f-men jāt ən-nūba ?
lli ɛăndo l-məftāḥ.
iḥəll əl-bāb (1) *ɛlīya.*

O hommes de Dieu !
De qui est-ce le tour ?
Celui qui détient la clef,
Qu'il ouvre la porte en ma faveur.

III

yā-rījāl-aḷḷāh,
f-mən jāt ən-nūba ?
ma dā īli nɛăyyəṭ
w-əntūma ġāfīlīn.

O hommes de Dieu !
De qui donc est-ce le tour ?
Je ne cesse d'appeler
Et vous êtes inattentifs.

IV

yā-rījāl-aḷḷāh,
kŭllkum syādi.
mən fīh ən-nūba
iɛṭəf līlə-ḷḷāh.

O hommes de Dieu !
Vous êtes tous mes seigneurs.
Que celui dont c'est le tour
Se montre secourable envers-moi, [pour l'amour de Dieu.

V

saɛdi b-sīdi jāni, b-ɛmāmto ḫəḍṛa (2)
mūlāy ɛabd-əl-qādər, yā-fārəs- [*əl-ḥăḍṛa* (3)

Le bonheur m'est venu grâce à Mon- [seigneur, à son turban vert,
Mon Maître Abd-l-qâder, ô chevalier [du conseil suprême des saints !

VI

ɛăyyəṭt f-ṛāṣ-əl-wād,
ġīṭha, yā-mūlā-bəġdād.

J'ai imploré à la source de la rivière,
Sauve-là, ô patron de Bagdad.

(1) Ce mot est très employé dans le symbolisme traditionnel oriental et extrême oriental. La porte *l-bāb* représente l'accès à la félicité mystique, au paradis et, par extension, aux faveurs divines concernant la vie terrestre.

(2) C'est le blanc qui pourtant est la couleur de *Si ɛabd-əl-qādər* au Maroc, au point que *jīlāli* y a pris le sens de « blanc » ; *lābəs j-jīlāli* signifie « vêtu de blanc » et, dans la divination par les coquillages, il est un certain galet blanc et rond « image du turban du saint », qui représente sa bénédiction. Mais il se peut qu'autrefois, comme les Derqâwa mendiants d'aujourd'hui, les disciples du patron de Bagdad faisant profession de pauvreté, aient porté le turban vert. En Orient, les *qādirīya* ont le turban noir.

(3) *ḥaḍṛa* peut aussi se traduire par « séance rituelle de membres d'une confrérie ».

VII

yā-fəkkāk əl-wāḥlāt f-əl-bərr u-l-bḥăr,	O sauveur de celles qui sont dans [l'épreuve, sur terre comme sur mer,
yā-ṣoḷḷān-əṣ-ṣālḥīn, mūlāy ɛabd-el- [qādər.	Sultan des saints, mon maître Ab- [el-qader !

VIII

yā-fārəs-əl-ɛnāya, āji ġāir.	O chevalier de la protection, viens à [toute allure !
ġīṭni, yā-mūlā-bəġdād,	Secours-moi, ô patron de Bagdad,
fekkni mən hād-əl-ḥozza.	Délivre-moi de cet état douloureux.

IX

yā-fəkkāk ər-rjāl mən-əd-dəbḥāt !	O toi qui sauves les hommes en dan- [ger d'assassinat !
yā-fəkkāk əl-ūlīyāt mən əṭ-ṭoḥṛāt !	O toi qui délivres les faibles femmes [des efforts épuisants !
yā-fəkkāk əl-mūḥūlāt mən l-ujɛāt !	O toi qui délivres les femmes enceintes [de leurs souffrances !

X

yā-fəkkāk əl-wāḥlāt u-l-mūḥūlāt,	O sauveur des femmes éprouvées et [de celles qui sont enceintes,
īla nɛayyəṭ ɛlīk tġīṭni f-əḍ-ḍīqāt.	Si je t'appelle, tu me secourras dans [les épreuves.

XI

ɛăyyəṭt ɛaiṭa ɛlīk fōq l-mərkəb-əl-ɛāli,	J'ai lancé vers toi un appel sur le [grand vaisseau,
ġītha, yā-j-jīlāli.	Viens à son secours, ô Jilali.

XII

ɛăyyəṭ, yā-l-ɛăyyāṭ,	Implore, ô implorant !
ɛăyyəṭ, fə-l-wād-l-ḫāli.	Implore sur le fleuve désert.
lli ḍāq bīh əl-ḥāl,	Que celui qui se trouve en peine
iɛăyyəṭ, ɛl-əj-jīlāli.	Invoque Jilali.

XIII

εabd-əl-qādər, yā-l-gādər,
ṣḥābək dīma hnāya.
āji mən bəġdād ġāyər,
u-fəkk ḫdīmək dəġya.

Abd-el-qâder, ô puissant !
Tes disciples sont toujours présents.
Viens de Bagdad à toute allure.
Et délivre ton esclave à l'instant.

XIV

sīdi bəl-εăbbās (1)
yā-l-məḫəlləṣ ən-nfās
ġīt bənt-ən-nạs,
yā-wāli-ḷḷāh.

Monseigneur Bel-Abbès,
O toi qui délivres les femmes en cou-[ches,
Secours cette fille de bonne famille
O saint de Dieu.

XV

sīdi bəl-ε ăbbās,
yā-l-εsəl f-əl-kạs,
ġīt bənt-ən-nạs,
εṭīha lə-ḫlāṣ,
yā-wāli-ḷḷāh.

Monseigneur Bel-Abbès,
O miel dans le verre,
Secours cette fille de bonne famille
Accorde-lui la délivrance,
O saint de Dieu !

XVI

sīdi bū-sərġīn, (2)
yā-ṭ-ṭẹr lə-mḥənni l-iddīn,
fəkk bənt-ən-nạs f-əl-ḥīn,
la-tḫəllīha f-ət-təmḥīn.

Monseigneur Bou-Serghin,
O oiseau aux pattes teintes de henné,
Délivre sans délai cette fille de bonne [famille,
Ne la laisse pas dans les tourments.

XVII

yā-š-šīḫl-kāməl,
yā-sīdi mḥamməd,
yā-l-hādi bən-εīsa (3),
ġīt lli qəṣdək,
ġītha, itfāja ḥməlha
u-itsərrăḥ sjənha.

O chef parfait !
O monseigneur Mhammed !
O (notre) guide Ben-ʿIsa,
Secours qui vient vers toi,
Sauve cette femme, que son fardeau [lui soit ôté
Et que sa prison s'ouvre.

(1) Voir note 3, p. 351.
(2) Voir note 4, p. 351 (Cette invocation ainsi que la précédente ont déjà été publiées par M. L. BRUNOT, *Textes de Rabat*, p. 25).
(3) Voir note 5, p. 351.

XVIII

hāni, hāni, ma-tqūl mā-rītni,	Me voici, me voici ; ne dis pas que [tu ne m'as pas vue ;
yā-bən εīsa,ma-tġərr bīya.	O Ben-'Isa, ne me déçois pas.

XIX

yā-sīdi bū-rḥa (1)·	O monseigneur Bou-Rha, (c'est-à-dire [l'homme à la meule)
yā-fəkkāk l-iššīr mən-əṛ-ṛḥa !	O toi qui délivras l'enfant de la meule !

XX

yā-sīdi bū-bərkāt (2)	O Monseigneur Bou-Berkat,
lli uldāto ummo blā ujεāt.	Toi que ta mère enfanta sans douleurs.

XXI

yā-sīdi bū-bərkāt !	O monseigneur Bou-Berkat !
yā-l-mzuwwəj əl-εrāisāt !	O marieur des mariées !
yā-l-mūwəlləd ən-nfāisāt!	O accoucheur des accouchées !

XXII

yā-sīdi fātāḥ (3) *b-əl-məftāḥ,*	O monseigneur Fatah, possesseur de [la clef,
yā-fātāḥ, wāli-ḷḷāh!	O toi qui ouvres, saint de Dieu !

XXIII

jāṛti ḥdāya	Ma voisine est près de moi
u-klāmha εzīz εlīya	Et ses paroles me sont chères.
a-lālla ġəšwa (4)	O Madame Ghechwa,
εṭəf, yā-l-εīsāwīya	Montre-toi compatissante, ô la'Isâ-[wîya !

(1) Le mausolée de ce saint se trouve à Rabat, à l'intérieur des remparts, près de la porte qui ouvre sur l'avenue de Chellah. Voici sa légende : Des voleurs d'enfants s'emparèrent un jour d'un garçonnet, l'attachèrent à une meule et s'en furent poursuivre leurs brigandages. Lorsqu'ils revinrent, l'enfant n'était plus là. Le saint l'avait délivré, sortant miraculeusement pour ce faire de son tombeau.

(2) *Sīdi bū-bərkāt* est enterré à Rabat dans la rue qui porte son nom. Les femmes enceintes vont prier sur sa tombe. Auparavant elles ont soin de garnir de quelques poignées de grains le bouffant de leur caftan. Une fois dans le sanctuaire et après avoir imploré la bénédiction du saint, elles dénouent leur ceinture ; le grain tombe, présage d'un rapide et facile accouchement. Le grain est laissé en offrande.

(3) *Sīdi fātaḥ* a sa sépulture à Rabat dans la rue du même nom. C'est un grand saint.

(4) Le prénom de *ġəšwa* ne se trouve guère que dans les familles issues, ou se prétendant issues, du fondateur des εīsāwa. A Rabat, dans le cimetière de la zaouïa de la confrérie, on dit qu'une sainte de ce nom et descendante de *bən-εīsa* repose. Dans cette invocation on pourrait remplacer *ġəšwa* par tout autre nom de sainte, auquel cas on remplacerait *εīsāwīya* par l'ethnique *ad hoc*.

XIV

yā-sīdi ṭəllọ̄q, (1)	O monseigneur Telloq !
ġītha bə-l-ḫlōq.	Soulage-la (la parturiente) par la nais-[sance de l'enfant.

XV

yā-sīdi jbəl-bən-jbəl, (2)	O monseigneur Jbel-ben-jbel !
yā-fəkkāk-əl-ɛoqda mən-əl-ḥbəl!	O toi qui dénouas le nœud de la corde !

XVI

ġīt n-nfīsa	Secours la parturiente,
yā-lālla sətti nfīsa (3)	O maîtresse, dame Nfisa.

Ces invocations sont rythmées et psalmodiées plusieurs fois de suite. Elles s'accompagnent du balancement du buste, d'avant en arrière, habituel à l'oraison.

Dans l'intervalle des prières, de véhémentes sommations sont faites à l'enfant récalcitrant :

« *ṭẹ̄ɛ ɛl-aḷḷāh, yā-məḫlōq-aḷḷāh* ».	Obéis à Dieu, ô créature de Dieu.
« *yā-l-mɛăddəb ummo* (4), *ṭẹ̄ɛ ɛl-əlli* [*ḫəlqək* ».	« O bourreau de sa mère, obéis à celui [qui t'a créé ».

Quand l'enfant est né, les prières prennent fin avec quelques courtes formules d'action de grâces.

əl-ḥamdo l-illạ̄h w-əš-šəkro l-illāh!	Gloire et louange à Dieu !
ma ɛdəmna kəlma f-hād-əs-sāɛa!	Qu'aucune parole (de reconnaissance) [ne nous fasse défaut en un tel mo-[ment !
əl-ḥamdo l-illạ̄h ɛl-əl-fəkkān!	Dieu soit glorifié pour cette (heureuse) [délivrance !

(1) Le tombeau de *Sīdi ṭəllōq* se trouve à Fès dans une mosquée de la rue Seffarin.

(2) Ce saint est enterré dans les alentours de Meknès. On raconte à son sujet ce fait : un prisonnier, injustement détenu, était lié par une corde ; *jbəl-bən-jbəl* le délivra miraculeusement en dénouant le nœud de la corde.

(3) On ignore tout de cette sainte au nom prédestiné pour secourir les accouchées ; on ignore même le lieu de son tombeau. *nfīsa* (Précieuse) est un prénom répandu dans tout le Maghreb.

(4) La mère ne garde pas rancune à son « bourreau », l'aurait-il même pendant de longues heures torturée par son obstination

ġēr šāfət ɛwīnāto u-nsāt ufɛāto

« à peine a-t-elle vu ses petits yeux qu'elle a oublié les souffrances qu'il lui a causées. »

Alors éclatent les youyous (1) d'allégresse tandis que les anges montent vers le Créateur annoncer qu'une naissance vient d'enrichir la communauté des croyants (2) (3).

Jeanne JOUIN.

(1) Trois hululations pour un garçon, une pour une fille.

(2) Suivant le sexe de l'enfant, les anges disent :

« *flān uld-flān tzād ɛando wəld* », Un tel, fils d'un tel, un fils lui est né. Ou bien :

« *flāna bənt-flāna tzādt ɛandha bənt* », Une telle, fille d'une telle, une fille lui est née. Dans le premier cas, Dieu répond : « *ɛla ktāf ubbāh*, qu'il soit à la charge de son père (*s. e* qui plus tard trouvera en son fils un soutien) ». Dans le second cas Dieu dit : « *āna nɛūn wāldīha*, J'aiderai ses parents (*s. e* car la fille jamais ne les récompense de leurs sacrifices) ». Et voilà pourquoi les années fécondes en filles sont fécondes en récoltes *ɛām- l-bnāt, ɛām-ṣ-ṣāba*, pourquoi aussi l'on dit que celui dont le premier-né est une fille commence par un coup de chance *lli bəkkər b-əl-bənt, bəkkər b-əl-bəẖt.*

(3) Je tiens à adresser tous mes remerciements à M. Louis Brunot, Directeur honoraire de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, qui a bien voulu revoir cet article.

ANTIQUITÉS SEKSAWA

I. Une aire géographique.

Articulations historiques du pays avec l'extérieur

La première mention des Seksawa remonte à l'époque almohade (XIIe s.), qui est celle de la grande expansion mystique et guerrière des Berbères du Haut Atlas. Auparavant, des ténèbres que nulle légende d'origine, nul mythe ne viennent percer. Dans cette incertitude, une chose tient pourtant : la configuration du pays. Encore faut-il en dégager l'exact enseignement, que peuvent déformer tant d'idées préconçues, de suspectes intuitions.

Apparemment, quoi de plus isolé que ces cantons montagnards ? Et pourtant leur histoire ne se laisse entendre que dans un double système de références : de la culture locale à une culture transcendante, et du petit pays à des ensembles plus larges.

Ce second rapport varie dans le temps. D'une façon générale, à mesure que l'analyse remonte dans le passé, il se précise, s'amplifie. L'isolement actuel, pour bien servir l'interprétation archaïsante, n'en apparaît pas moins comme résultant plutôt que comme constant. A l'origine, — entendons par là le stade le plus ancien auquel l'investigation puisse décemment prétendre —, ce n'est pas une dispersion qui se découvre, mais une organisation. L'éloignement dans le passé ne morcelle pas le Sud marocain. Il le remembre.

Au XIIe siècle, la vie des Seksawa, entre autres, fait partie d'un tout, qui la dépasse infiniment. Ce sera une des tâches de l'histoire maghrébine que de chercher, par la multiplication de sondages, comme celui qu'on tente ici, à vérifier si l'existence d'un tel stade n'est qu'hypothèse d'explication ou, sinon, quels purent en être le caractère et les limites.

Certes, à l'arrivée, c'est-à-dire au début du XXe siècle, étape vérifiable par observation directe, le terme de Seksawa n'est plus guère qu'un cadre géographique. A l'intérieur de ce cadre, plusieurs *taqbilt*-s mènent un destin indépendant. Elles ne se connaissent, hors certaines règles juridiques, d'autre unité que le nom. Ni le type physique, ni les genres de vie, ni les aspirations politiques ne prévalent sur la dispersion des cantons, des familles ou même des individus. Aucune symétrie même n'affronte l'une à l'autre, dans une discorde conservatoire, de factions rivales, comme ailleurs dans le Haut Atlas.

Ce vide de contenu est peut-être ressenti par l'indigène, sensible par surcroît aux dictons péjoratifs des voisins. Il attribue couramment l'une et l'autre chose à la non-autochtonie. Le contraste le frappe instinctivement entre le cadre millénaire du nom et la totale hétérogénéité des occupants actuels. Tout le monde, en Seksawa, ou à peu près, se sent bâtard, usurpateur, et en tire un orgueil morose, voire des raisons supplémentaires d'agressivité. Que ces notions négatives finissent par créer du sentiment, c'est vraisemblable, et nous aurons à serrer la chose de plus près.

Il n'en reste pas moins qu'en dehors d'une certaine personnalité juridique, curieusement liée aux syllabes d'un nom, la seule base concrète que l'on puisse trouver à ce dernier, c'est l'existence géographique d'un territoire coïncidant très exactement avec le bassin d'une rivière, laquelle porte d'ailleurs, d'amont en aval, plusieurs noms : il est donc légitime, et probablement fondé dans la réalité traditionnelle, de parler du Seksawa en tant que pays.

Les conséquences d'un tel fait, on le verra, sont importantes pour l'intelligence de ces sociétés. Sans doute n'est-ce pas ici le lieu d'observer tout ce que, pour parler comme les linguistes, ce « degré zéro » de la signification du terme, du moins quant aux acceptions ethniques ou généalogiques auxquelles on réduit habituellement les noms de groupes maghrébins, offre lui-même de valeurs classificatoires. Quelque chose du même genre peut être aussi observé dans la répartition de la montagne en *leff*-s.

Il faudra revenir sur cet important sujet. Effectivement, certaines régularités s'entrevoient, à basse époque tout au moins, dans ces ligues de guerre. Il n'est pas sans intérêt par exemple que les a. Laḥsen, « frères »

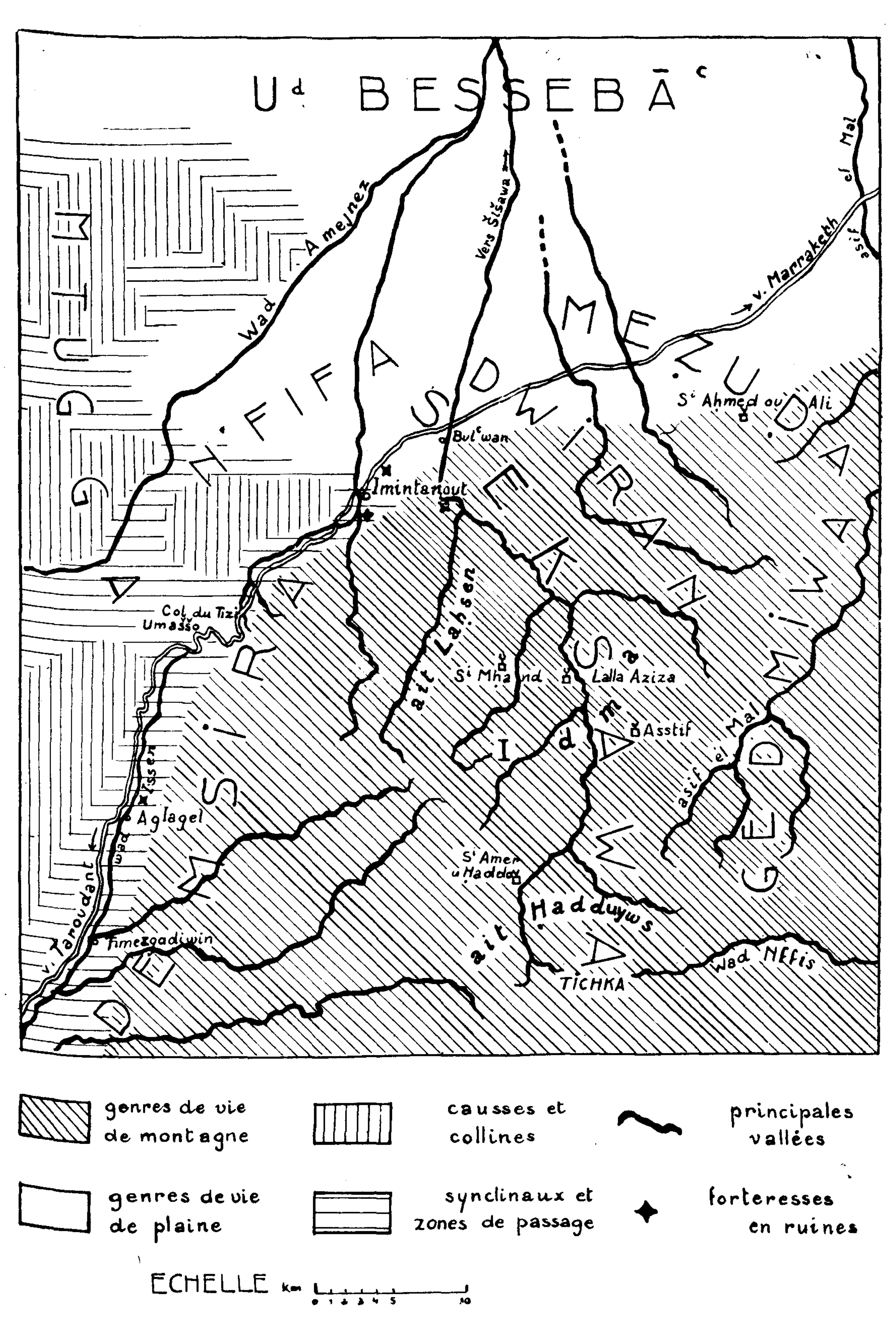


FIG. 1. — Croquis du versant nord du Haut Atlas occidental.

des Meẓuḍa Imsifern, et patronnés par leur saint sidi Aḥmed u ʿAlî, aient pour collègues dans ce service d'autres Imsifern, les Tigguga. Les événements de l'époque récente, lors de la *siba*, et ceux qu'au début du XVIIIe siècle retrace le témoignage du marabout de Tasaft peuvent avec vraisemblance s'interpréter en fonction de ces antagonismes. Mais d'une part, la tranche de durée ainsi accessible est par trop limitée pour qu'on puisse écarter l'hypothèse qu'il ne s'agit là que d'un phénomène résultant. Et d'autre part, même dans la période considérée, l'explication ne vaut pas pour tous les faits, mais simplement pour certains d'entre eux. Pour le moment donc, ne concédons ici aux termes d'Imsifern et d'Indġertit qu'une acception encore moins dense que celle de Seksawa : tout juste une valeur de classification et de corrélation entre segments autonomes. Mais une valeur de ce genre elle-même est loin d'être indifférente, puisqu'elle oppose à la notion de personnalités précises celle d'ensembles discontinus, d'autant plus prometteurs pour la recherche que leur signification paraît plus complexe.

Autres ensembles, mais d'assise plus nette : les périmètres d'attraction de saints sur le territoire Seksawa. Ici, les effets sont clairs. Un lien bilatéral — protection du saint, offrandes régulières du canton, — attache à tel centre hagiologique du Sous ou du Dir la vie rituelle locale. Mais si ce découpage fiscal est sans bavures et si l'échange de services a toute la détermination d'un contrat, l'origine du cens, sa raison d'être, les motifs du choix des destinataires parmi le panthéon du Sud, restent, si j'ose dire, d'une substantielle obscurité. Le contraste entre ces deux aspects est d'ailleurs typique : indétermination et plénitude caractérisent simultanément le rapport.

Ligues politiques, périmètres de la sainteté : l'existence encore observable de ces liens, qui interfèrent avec celui, plus délimité dans l'espace, plus indéfini dans l'acception, d'un nom : Seksawa, traduit peut-être l'existence d'anciennes solidarités. C'est un révélateur historique et géographique.

L'analyse économique conduit à trouver de ces solidarités pour les Seksawa du côté de la plaine. Nous les étudierons tout au long. Pour l'instant, et suivant les suggestions de la période ici considérée, pensons plutôt à la haute montagne.



Cl. Pigneux, Marrakech

Fig. 2 — Sur le Tiška : les sources de l'wād Nffis sur l'aẓmu Igenfis



Fig. 3 — Vue prise du Mzawt sur la petite plaine des aït Musa. On aperçoit le village de Tabratjut, dominant l'asif i-Yseksawan

Au premier plan, paysages de schistes sombres. Au fond, tables calcaires du haut Dwiran

« Promenade archéologique » au Tiška

Si le nom du plateau que nos cartes nomment le Tiška, — forme que l'on entend plus souvent Tuška, et qui revient assez fréquemment dans la toponymie de l'Atlas, — se ramène, comme le pense E. Laoust, au sens de « haut pâturage de montagne, alpage » (1), il faut reconnaître que cela conviendrait fort bien à la réalité du lieu. Dans cette transparence de l'appellation par rapport à un « signifié » très concret, se traduirait une habitude de la toponymie berbère. Quoiqu'il en soit, il s'agit d'un lieu par excellence, et même d'un haut-lieu des Maṣmûda (2). Scruter, à travers sa physionomie actuelle, l'importance qu'il put avoir jadis, cela mérite quelque soin.

Le chroniqueur de Tasaft a situé très clairement le Tiška dans la configuration de la montagne. « C'est », dit-il, « la source des eaux de l'oued Nfis, du pays des Idaw Zdaġġ et des Seksawa. C'est le partage des eaux, *mîzân al-miyâh*, du Jebel des Genfisa, comme le réservoir, *qild*, où se partagent les eaux » (3)..

Géographiquement, « le Tiška se compose d'une série de plateaux aux contours arrondis, qu'entaillent des vallons peu profonds et que dominent des crêtes ou des sommets également lourds » (4). Le paysage de granites et de diorites est d'une très grande maturité. Des plans étagés révèlent l'œuvre échelonnée de l'érosion fluviale. Le Nfis, l'asif el-Mâl, le Seksawa, naissent de ces paliers ou de leurs rebords. Ceux-ci sont mous vers l'intérieur, escarpés vers le dehors, et notamment vers la haute vallée des Idaw Geryun, qu'ils murent en impasse. Au dessus du dernier village Seksawa, Targa Ufella, au nom signaficatif (« la rigole suprême »), les ravines charrient d'énormes blocs d'un classique granite, dit de « pierre du Tiška » *aẓru n- Tška*, et qu'on emploie à la fabrication des meules. L'éboulis se reconnaît jusqu'au bas du village d'Alus.

Remontons la muraille avec les Seksawa eux-mêmes le jour de la fête qui se célèbre entre tribus à l'ouverture de l'alpage. Passé le Tizi Uzdim

(1) E. Laoust, « Contribution à une étude de la Toponymie du Haut Atlas », *REI* 1939-1940, tiré à part, p. 148.

(2) Voir la tradition relatée par le chroniqueur de Tasaft, Justinard, tr. de *La Rihla du marabout de Tasaft*, 1940, p. 25.

(3) *Ibid* p. 90.

(4) Dresch, *Recherches sur l'évolution du relief dans le massif central du Grand Atlas, le Haouz et le Sous*, 1941, p. 283.

(2.700 m.), nous arrivons à une cuvette humide, d'environ 2.500 m. d'altitude, et que des lignes de crêtes semblent clore, à quelque 500 m. plus haut, d'un trapèze irrégulier.

La place réservée aux Seksawa regarde le Sud. Elle domine une dépression boueuse dont sort le Nfis : l'aẓmu n-Gnfis ou aẓmu Igenfis (on entend les deux prononciations). La cuvette est donc comme lobée en deux par un ruisseau qui ira loin, au propre comme au figuré, puisqu'il arrosera les jardins de Tinmel, à un jour de marche.

Prêtons quelque attention à tous ces noms. De l'autre côté du ruisseau, une colline caillouteuse, Taurirt i-yngoran, « des antres », pointe en une roche ruiniforme, baptisée citadelle, Lberj i-yngoran. A son flanc affleure un curieux encerclement de roches, où notre Bretagne verrait une ronde de fées, et qui est ici « la roche des gens du Lettré », aẓru n-ait Lfqîh. De ci de là, des abris de transhumance, *iduġas*, en pierre sèche, appartiennent aux Idaw Geryun. Il y a « l'abri de l'esclave », celui « des antres » etc... La colline, de ce côté-ci s'appelle Agadir waḍu, « le fort du vent ». De part et d'autre de la combe, notons les lieux-dits : Aguns n-Gnfis, *aẓmu* (« la prairie) n-Gnfis, *asaru* (« le ruisseau ») n-Gnfis. Il y a aussi un *Šaif* (« crête ») n-Gnfis. Du côté du Sous, une autre prairie dite aẓmu Inifif (interprété aujourd'hui comme évoquant les « Nfifa »), un « creux *talat n-bideljan* « de l'aubergine » etc...

Haut lieu, mais nullement lieu sacré. Le plateau est vide de saints. Toutefois, il est réputé *ḫeddâm* « desservant » de Sidi 'Abdallah u Sa'id, des a. Tamment, lui-même fils d'un grand saint politique des Ḥaḥa et du Sous. En outre, il dessert Sidi 'Abdelkrim d'Aduz (haut Dwiran), santon guérisseur cher aux Idaw Geryun, dont il préserve les troupeaux. Les deux patrons perçoivent une barattée de beurre par an. En outre, la première décharge de la fête est vouée à sidi 'Abdallah u Sa'id.

Ce n'est guère là plus qu'en tant d'autres lieux de la montagne. Pas de sainteté qui émane expressément du Tiška, au moins au stade de l'hagiologie à personnages. Il faut chercher ailleurs l'importance du site. C'est d'abord sa situation au cœur d'une douzaine de tribus maṣmudiennes : Seksawa, a. Teksit, Imelwan, a. Uġbar, Idaw Mṣaṭṭog, Tigguga, a. Wagunsan, Imedlawen, a. Gair, Iwensekten etc. Ce caractère de foyer de rayonnement et de concentration est aujourd'hui consacré, chaque été, par un rassemblement officiel scellant l'accord des tribus pour la transhu-

mance d'été. De ces hauts pâquis, la propriété éminente a été reconnue aux Seksawa. Ce sont eux désormais qui ouvrent la campagne. Bien qu'il s'agisse là d'une initiative des bureaux, ni plus ni moins authentique que bien d'autres « moussems », cette fête entre dans la continuité d'une longue tradition qu'établissent les textes.

Il est hors de doute que la compétition pour ces pâturages donnait lieu, avant cette mesure, à des accords plus ou moins modestement scellés par *tinubga*, «bombance à deux groupes». Dans les comptes présentés, en 1836, par un *moqaddem* des Idaw Geryun figure la mention d'un bélier donné pour le Tiška : artifice propitiatoire ou offrande de conciliation aux tribus voisines ? Je pencherais pour cette dernière interprétation, car le même acte mentionne, en rentrées, « 24 onces perçues en « grâces » *ɛizzât*, des Idaw Mṣaṭṭog et des Idaw Kais », ailleurs « 9 onces 1 *muzuna*, données par les Idaw Mṣaṭṭog en *ɛizzât* aux Idaw Geryun ». Il s'agit probablement de cadeaux de condoléances, témoignant d'une solidarité pastorale.

Dans les vieux actes de cette *taqbilt*, adossée aux pâquis, et qui, parmi les autres Seksawa, en est considérée comme la propriétaire, figure l'ethnique Genfisi, aujourd'hui disparu en tant que tel, mais qui revient encore fréquemment, allusion pédantesque, ou reflet de l'usage antique, sous la plume du chroniqueur de Tasaft. Encore dans ces actes, à propos d'a. Ḥoggwa ou d'a. Umgan, vieux occupants, sont mentionnés des habitats ou des rapports embrassant les deux côtés du massif. Cela renvoie à une couche d'archaïsme à laquelle ressortit seule, dans le haut Seksawa, la généalogie d'un saint éponyme, Sidi ʿAmer u Ḥaddo.

Sans aucun doute, donc, et à défaut de précisions téméraires, peut-on dégager de ces vieux actes la notion d'antiques accords traduisant une vie qui étendait ses relations de guerre, d'alliance ou de pacage au delà des crêtes qui ferment aujourd'hui les cantons. Et cette vue embrassait tous les abords du Tiška.

Ce trait s'ajoute à d'autres : le prestige du lieu dans la tradition d'une douzaine de tribus ; certains caractères d'une toponymie qui mérite l'attention. Et tout particulièrement la trouvaille d'un *hapax* : ce toponyme de Genfis rappelle en effet le nom du groupement maṣmudien des Genfisa, étiqueté dans les hiérarchies almohades, et qui comprenait toutes ces populations du circum-Tiška. Cela autorise-t-il l'hypothèse que ce haut lieu géographique et pastoral soit aussi un haut lieu de l'histoire berbère, à

mettre en rapports avec les fastes almohades ? Toujours est-il qu'aujourd'hui encore, la propriété du terroir est reconnue à un groupe Seksawa où se retrouvent, selon la tradition, des héritiers authentiques des rois du moyen âge. Ce n'est sans doute pas là un hasard, car la légitimité foncière offre chez ces Sédentaires de l'Atlas un caractère archaïsant, réactionnaire, et partant, documentaire, auquel nous ferons sans cesse appel en tant qu'indice.

Devons-nous pour autant faire nôtre l'hypothèse (1) selon laquelle le nom de la « confédération » almohade des Genfisa s'expliquerait par une étymologie *igg Nffis*, « au-dessus du Nfis » ? Il y a là un pas que je ne franchirai pas. Malgré la ductilité de ces termes berbères, qui désignent le tout pour la partie et inversement, ou affectent la suspecte clarté d'un nom commun, à moins qu'ils ne restent énigmatiques comme dans le cas présent, quelques remarques ne seront pas inutiles. L'énumération des groupes Genfisa déborde de beaucoup le système du Nfis, voire même cette partie de l'Atlas occidental : elle va probablement jusqu'à l'Océan. D'autre part, le rapprochement du lieu dit Genfis ou Igenfis, et du Nfis (qui d'ailleurs ne porte pas de longtemps dans la montagne ce nom, mais bien celui d'asif n-Tška), paraît à réserver. Tout ce que l'on peut noter, c'est la convergence des routes de transhumance, d'une tradition attestée par des textes, et d'une troublante toponymie, pour nous faire reconnaître dans ce plateau, et en rapport ou non avec les Almohades, un foyer de l'histoire des Maṣmuda (2), de même qu'il est un môle géologique et un centre économique et social.

II. Participation à la grande histoire.

Caractère des premières sources écrites

La discontinuité propre à l'espace comme au temps méditerranéen (3) règne *a fortiori* en ce qui concerne le Maghreb, et plus encore cette région de

(1) H. BASSET et H. TERRASSE. — *Sanctuaires et forteresses almohades*, 1932, p. 17.

(2) R. MONTAGNE. — « Un épisode de la siba berbère au XVIIIe siècle », *Hespéris*, 1941, p. 90 : « Le cœur de la Berbérie ne bat donc pas à Tinmel. C'est au Tichka, dans la sainte vallée de Lalla Aziza, ou encore dans les hauts villages perdus des Ida u Msattog, que des hommes courageux, aidés par les génies de l'Adrar n'Deren, ont veillé, jusqu'à ces dernières années, à sauvegarder le patrimoine des républiques berbères ».

(3) Idée familière de J. Sion, cit. par F. BRAUDEL, *Méditerranée...*, p. 1094.

l'Atlas. Plutôt que de fonder sur des indices clairsemés une fragile construction, il sera sans doute plus sûr de partir de la vision de ce temps discontinu — discontinu à la connaissance, mais aussi sans doute à l'histoire événementielle — qui caractérise le pays, et de mieux faire ressortir par contraste le relatif éclairage de l'époque almohade.

Sur celle-là, nous disposons de documents, et les Seksawa y sont nommés. Voilà donc un point de départ fort dans le goût des chroniques maghrébines. Point de départ seulement philologique si l'on veut, mais, comme tel, singulièrement adapté au génie de la race et du temps.

Mais ici, nouvelle difficulté. Ces documents sont trop beaux. Bien que rares encore, et presque uniquement la trouvaille de E. Lévi-Provençal (1), ils suffisent à ouvrir au chercheur moderne des perspectives que pour ma part je trouve trop généreusement exploitées. Le contraste entre l'antiquité, la profonde spécificité de cette époque, et la maturité élégante de sa littérature, mêmement authentique, recommande la prudence. L'histoire du Maghreb n'a pas encore trouvé de Beaufort qui mette en dissertation, comme l'autre fit pour Rome, l'incertitude de son contenu traditionnel. Le jour où cet iconoclaste surgira, il devra non seulement dégager l'authentique de sources le plus souvent très postérieures à l'événement — et l'on sait quelle hypercritique un E. Païs tire de ces discordances — mais aussi, dans le cas privilégié où il y a des témoignages contemporains, à en retrancher sévèrement stylisations et enjolivures. Dans ce dernier cas, plus la source est authentique, et plus elle est déformante, car elle s'inspire des passions du temps.

D'autre part, les souvenirs de l'époque almohade n'ont subsisté ici que sous la forme de résidus folkloriques. Résidus pauvres et clairsemés. L'épopée unitaire n'a pas nourri dans l'Atlas de ces créations esthétiques qui en Occident par exemple enrobent l'histoire de Charlemagne et de ses pairs. Ici, pas de cycle de Roland, ou de Guillaume d'Orange, et pas de nécessité pour les émules d'un G. Paris de rechercher le fait sous la légende. L'ethnologie nous inspirera-t-elle plus opportunément ? On sait quel parti en a tiré St. Gsell lui-même. Mais ne fait-elle pas trop bon marché de l'écart

(1) E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, 1928, contenant le précieux catalogue du « Baydaq » ; Un recueil de lettres officielles almohades », *Hespéris*, 1941 ; « Chronique almohade anonyme », *Mélanges René Basset*, t. II.

des siècles ? Des Almohades à nous il s'est passé autant de temps que d'eux au Bas-Empire. C'est beaucoup. Trop sans doute pour qu'on puisse étendre avec certitude à ces antiquités les explications que suggèrent les structures présentes de l'Atlas. Mais il est bien difficile de se prémunir à la fois contre la tentation du rapprochement avec une actualité qui pour l'ethnologue est synonyme d'archaïsme, et contre celle de la réinterprétation à la moderne des réinterprétations musulmanes d'époque. J'essaierai donc à mon tour, sans grand espoir, de définir le mouvement qui agite cette partie du Maghreb au moment où commence notre recherche d'état civil.

Les Seksawa dans la coalition almohade

C'est vers 1125 que se situe ce qu'H. Terrasse appelle « l'hégire » d'Ibn Tumert (1). Le réformateur proscrit s'installe à Tinmel, à une journée de marche au nord-est du Tiška. En lui l'orient et l'occident font une alliance étrange. A qui examine tout de plan son système, certaines disparates se manifestent.

D'abord entre le littéralisme scripturaire et le symbolisme mystique. Entre le désaveu opposé à la casuistique des almoravides, ces « anthropomorphistes », et cette rigueur à adhérer au Coran et à la Tradition. L'inspiration du *mahdi* est tout ensemble idéaliste et concrète, allégorique et étroite. Une telle contradiction, si c'en est une, s'explique sans doute par le mélange d'un attachement puritain au Verbe révélé et à la première geste de l'Islam, avec un symbolisme minutieux dans l'application journalière. Dans un tout autre milieu, la Chine ancienne, une même synthèse unissait un catéchisme de recettes pratiques infiniment minutieuses, et tout un jeu de correspondances emblématiques avec le *kosmos*. C'était la véritable jonction des contraires. De là, sans doute, une forte puissance d'appel. Les Maṣmûda trouvaient sans doute ainsi la conciliation de leurs instincts avec l'Islam, sous une forme d'expression et d'institution plus adéquate qu'il ne leur en avait jamais été offert. L'almohadisme fut leur grand libérateur sociologique (2), et c'est surtout comme tel qu'il nous intéresse ici. Ibn

(1) H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. I, 1949, p. 272.

(2) Il est assez frappant que, de nos jours, le cadi 'Abbâs b. Ibrâhim at-Târji lie une petite dissertation sur l'irrecevabilité de la coutume berbère au rappel de la condamnation d'Ibn Tumert, *I 'lâm*, 1938, t. IV, p. 360 : « Les docteurs conclurent au *kufr* d'I. T. à raison de ses maximes opposées à la charî'a, comme le dit Abû Bakr aš-Šâṭibî dans son *Kitâb al-Ḥaw'dîṯ wa' l-ḅi 'a'*. Le ms. 5026 de la B. N., commentaire d'une histoire en vers d'Ibn al-Ḫaṭib, et qui concerne les Almohades à partir de la p. 23, fait, p. 24 b, l. 12, mention d'un enseignement des 'âdât aux tribus.

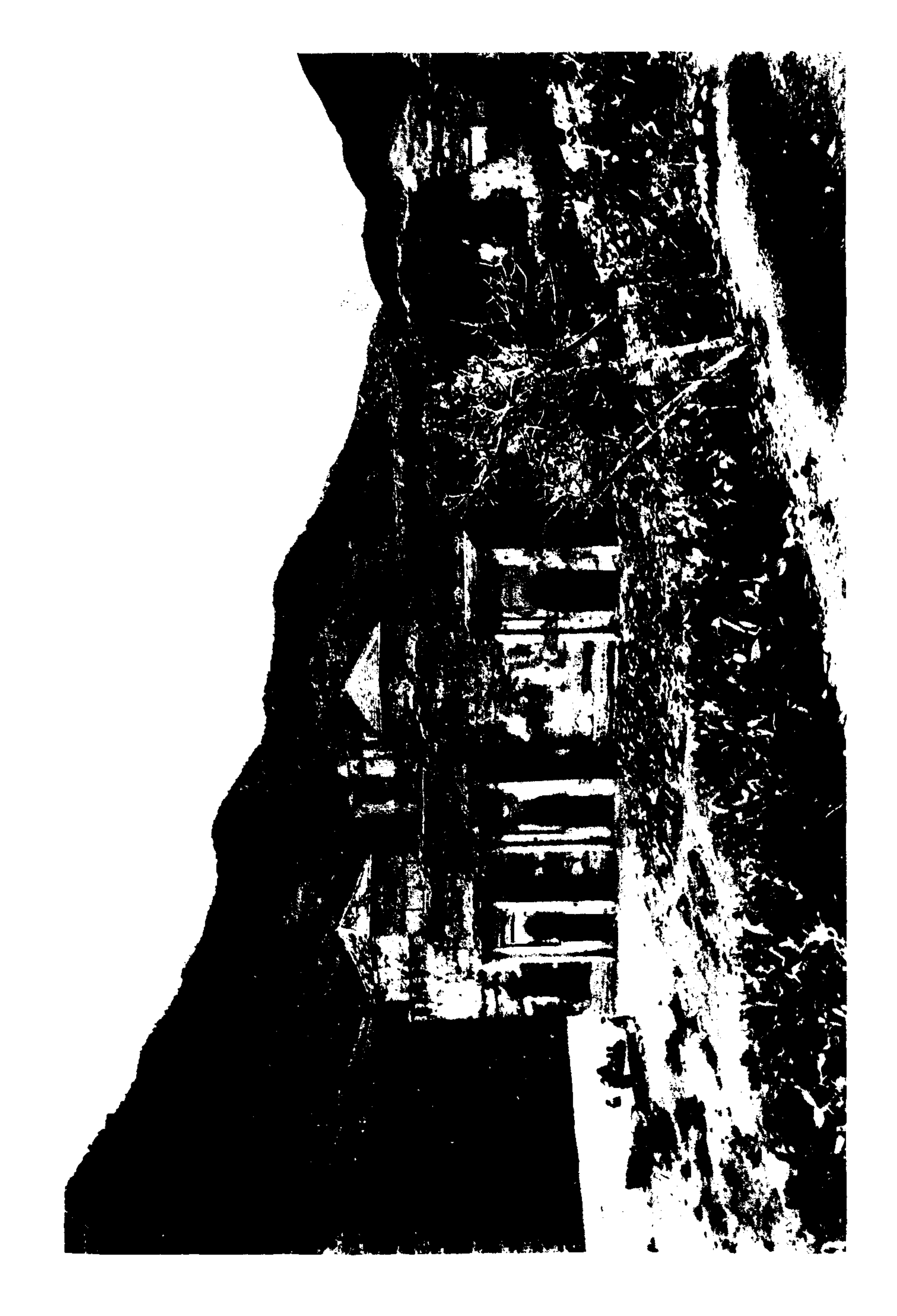


Fig. 4 Un haut lieu de l'histoire des Seksawa : la mosquée de Tinmel.



Fig. 5 — Le lieu-dit Aftes n-Tfḍna ou Lmarsa, " le port ". La plage est surplombée de collines permettant un guet commode. L'aiguade est à l'embouchure de l'wād i-Yggezulen, un peu au sud

Tumert joue à leur égard le même rôle, si l'on veut, que saint Paul se faisant l'apôtre des Gentils. Il imprime une colossale amplification à leur génie, jusqu'à lui demander un nouvel archétype de cité. Il recherche même une exactitude linguistique, éminemment propre à faire surgir les valeurs enfouies dans ces âmes, et qui l'amènera à une défense et illustration de l'idiome.

Que le succès ait été court, la gageure impossible et que la synthèse directe qu'entrevoyait l'Unitaire entre l'archaïque société de l'Atlas et un Orient dûment assimilé se soit bientôt rompue en ses parties originelles : — rivalités de groupes d'un côté, nouvel élan de l'arabisme et de la culture hispano-musulmane de l'autre — c'est certain. Mais le choc avait été profond. Il laissera des traces sentimentales. Grande époque des Maṣmuda : ainsi l'apprécie Ibn al-Ḫaṭīb, un siècle et demi après ; ainsi sommes-nous tentés de l'apprécier ; et ainsi sans doute a-t-elle longtemps continué à inspirer, sous forme de référence nostalgique ou horrifiée, le développement de ces groupes.

Dominant ce Nfis que nous avons vu naître sur le Tiška, la mosquée de Timnel a beau se référer à un système que les lettrés savent hétérodoxe, le nom d'Ibn Tumert a beau rester ignoré du populaire, et son personnage s'être intégré au millénarisme de Massat, la ruine est toujours l'objet de dévotions. On insère des cailloux sous les grands clous qui décorent la porte. E. Doutté en 1901 a reconnu dans l'enceinte plusieurs petits sanctuaires maraboutiques qu'on n'y retrouve plus. Il serait curieux que le lieu ait été « désacralisé » par le déblaiement auquel s'est livré notre administration (1). Quoi qu'il en soit, la toponymie tout au moins est restée, sur un vaste pan d'Atlas, fidèle à l'« Imâm al-Mahdî ».

A tout le moins l'étude du haut Seksawa met-elle le chercheur sur la trace de ce passé vénérable. Ils ne se rallièrent jamais aux régimes ultérieurs. Malgré les décadences et les mutilations qu'ils ont subies jusqu'à nos jours, ils n'en procèdent pas moins, entre toutes les tribus maṣmudiennes, d'une continuité les liant à l'ère almohade, sans que d'elle à nous soit venue jamais s'imposer l'aliénation politique. Sorte de Ravenne unitaire, qui figure sans doute longtemps, en pleins siècles mérinides, aux yeux

(1) E. Doutté, *En tribu*, 1914, p. 129, H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades* 1932, notent encore que « la mosquée serait pleine de saints (p. 35, n. 1). Il y aurait une intéressante étude à faire de cette décadence rituelle, liée à la dégradation du site.

des commentateurs de la plaine, le génie féroce et suspect de l'époque révolue. Cela mène à considérer l'almohadisme, en fonction des objectifs de cette recherche, sous l'angle du rôle qu'il peut avoir joué à l'égard d'une certaine spontanéité berbère.

De ce point de vue, se peuvent distinguer deux de ses méthodes. Elles sont, dans une certaine mesure, complémentaires ou rivales. D'abord une propagande initiatique de type hiérarchisé et savant (1). Puis, une action classificatoire opérant par larges masses, et doublée d'une initiative philologique instaurant de nouvelles dénominations pour hommes, choses et groupes.

De ce côté, le zèle à instruire, réformer, instituer, va jusqu'aux massacres pédagogiques ! On a assez parlé des fameuses « discriminations » *tamyīz*, dont la première surtout a été décrite, une seconde mentionnée, et d'autres peut-être camouflées par les chroniqueurs (2). Qui sait si une telle opération, au cas où le régime aurait persisté, n'eût pas donné quelque chose d'analogue au système des castes ? Mais abstenons-nous du *si* historique. Ce qui doit nous retenir plutôt, c'est que le *tamyīz* est, à quelques égards, la projection d'éléments sans doute empruntés à l'ordre interne de la société locale, en un essai d'organisation générale. Emprunt visible que cette « assimilation fraternelle », ou « pacte d'affrérement », que la chronique transcrit, sous un vêtement arabe : *'iḫâ'* ou *iḍâfat* (3). Ailleurs, un rite alimentaire *ṭaɛâm* semble être doté d'une valeur politique telle que 'Abd al-Mu'min s'irrite de n'y avoir pas été convié par les Arġen(4),

Dans les catalogues d'al-Baydāq, après les groupes constituant chaque confédération, telle que Gedmiwa, Genfisa et autres, sont indiqués « Ceux qui s'y sont réfugiés » (5). Des *hôtes* sans doute, ou des clients : en tout cas sujets mineurs d'une confédération à hiérarchies collectives soigneuses.

Sur le tout règne une couleur naturiste puissante : voici la pluie soudaine saluant le retour du prince à Marrakech ; l'arbre miraculeux qui marque

(1) A noter en ce sens la distinction de la « chapelle » *ḫâṣṣa* et du « profane » *'âmma*, évoquée dans le « Recueil de lettres officielles almohades », p. 21. Egalement l'étrange mention du rôle du *ṭâlib* dans une citation du *Ḥulal al-Mawchiya* par Lévi-Provençal, *Doc. in.*, p. 72. n. 3.

(2) Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades* : la lettre XII décrit une épuration qui n'est ni le fameux *tamyīz*, ni l'*i'tirâf* opéré entre Maṣmûda selon l'ancienneté de leur ralliement. Ces documents manifestent nettement un double caractère : opérations collectives, et cheminements initiatiques, dont la combinaison est frappante.

(3) *Documents inédits d'histoire almohade*, pp. 35 sq. du texte arabe.

(4) *Ibid*, tr. p. 57, Cf. aussi p. 117.

(5) *Ibid*, *Kitâb al-ansâb*, p. 65.

une mansion d'Ibn Tumert en Mentaga (1). Cette veine hagiologique, dont la richesse apparaît dans les énumérations du *Tašawwuf* (2), a sans doute été par la suite sévèrement endiguée par les propagandes adverses, ou simplement postérieures : mais c'est sous les mêmes traits qu'elle subsiste encore dans le folklore local. L'empreinte était donc profonde.

Autant de traits d'adéquation, si j'ose dire, du mouvement à ses bases locales. Est-ce à dire que celles-ci aient été acquises sans résistance ? Les convulsions caractéristiques du développement d'une réforme religieuse ont naturellement marqué l'installation de l'almohadisme dans ce qui devait être son terroir national. Et c'est à ce propos qu'il nous est parlé, pour la première fois dans l'histoire écrite, de Seksawa.

L'énigme des Genfisa

Voici comment s'exprime, dans la traduction d'E. Lévi-Provençal, le catalogue almohade al-Bayđaq.

« Les Genfisa. Allah les ennoblisse. Ils comprennent vingt-deux fractions : les Zuddâgha (Idâ wa-Zaddâgh) ; les Mantâka (Aumantâkan), les gens de Tûkûkâ (Aït Takuka) ; les Banû Maçad' d'uâg (Ida Wamçâd-duâgag) ; les Seksawa (Isaksâwan) ; les Madlâwa (Imadlawan) ; les Hassânâ (Assânan) ; les Banu Wâgâs (Aït Wâggâs) ; les Maçhâlat (in Maçhâlat).

« Ceux qui ont émigré chez les Genfisa — ce sont les Isamgân ; les Guzûlen (Angûzûlan) ; les Mah'mûda de la montagne (Idâ-û-Mah'mûd) ; les Banû Yazimaret (Ida wa-Izimar) ; les Mah'mûda de l'ombre (Idâ û-Mah'mûd) ; les Madaisîra (Imadaisîran) ; les Banû Yarân (Aït Win Yarân) ; les Banû Waggaçuggan (Aït Wâggaçuggan) ; les Laggûna (Idâ û-Laggûn) ; les gens d'as-San (Ahl Assan = Aït Yassan) ; les Hargîta (Irgîtan) ; les Massaggina (Aumasaggina). » (3).

Le doublet arabo-berbère qui fait répéter le nom de chaque groupe est du rédacteur lui-même. L'identification de certains de ces groupes n'en pose pas moins un problème. Et en premier lieu celle du plus grand d'entre eux, qui comprend tous les autres, les Genfisa.

Nos idées sur les Genfisa ont été dominées par la prononciation du mot, où s'entendrait le nom du Nfis. L'étymologie *Igg Nfis*, « haut du Nfis » est évidemment séduisante. D'abord elle coïncide avec l'habitat actuel de plusieurs de ces rameaux ethniques, dont pour la plupart, les noms n'ont pas changé. Nous y reconnaissons en effet, malgré un vocalisme défigurant :

(1) *Recueil de lettres officielles almohades* lettre XVI.
(2) Consulté dans le ms qu'a obligeamment mis à ma disposition M. G. S. Colin.
(3) Doc. in., *K. al-ansâb*, p. 65.

1° *Première série* : Idaw Zeddaġ, Imentagen, Tigguga, Idaw Mṣaṭṭog, Seksawa, Imedlawen, Assen : c'est, au sens large, ce que nous pourrions appeler l'ensemble circum-Tiška.

2° *Deuxième série* (« hôtes » des Genfisa) : Ici , les identifications sont moins probantes, car il s'agit peut-être de fractions réfugiées loin de leur habitat principal. Il est toutefois troublant de reconnaître parmi eux Idaw Mḥmud, Idaw Izīmer, Demsira, Irgiten.

La compacité qu'offre encore sur la carte, au xxe siècle, un tel ensemble, ne saurait être l'effet du hasard, et l'hypothèse la plus économique serait qu'en gros l'assiette du groupe dit Genfisa ne se fût guère déplacée depuis l'époque almohade. Il est vrai que les Mentaga, par exemple, nous entraînent loin du système du Nfis : mais le nomenclateur se référant à Tinmel, ce sont bien des peuples « d'outre Nfis » qu'il pourrait ainsi désigner.

Cette interprétation est renforcée par une coïncidence toponymique. L'une des prairies du Tiška, et celle précisément où se réunissent les tribus voisines, lors de l'ouverture du pâturage commun, s'appelle bien Igenfis. C'est un *aẓmu*, « prairie » marécageuse, dont part un ruisseau, lequel peut être considéré comme l'une des sources du Nfis. Mais d'une part, l'expression géographique de « Nfis » ne s'emploie que bien plus aval, selon le tronçonnement onomastique bien connu de l'hydrographie maghrébine. D'autre part, la prononciation exacte est *Nffis* : dans quelle mesure milite-t-elle contre l'étymologie proposée ? C'est à discuter. Enfin, comme on sait, le son *g* n'est pas rendu par les graphies arabes de façon très sûre. Sur quoi nos historiens se basent-ils ? Certainement pas sur le texte d'Ibn Ḫaldūn, qui porte un *kaf*, sans diacrités, alors que dans le même passage, le *g* du mot *agellid* « roi » est rendu par un *j* (1). Ailleurs un *Hanfisa* plonge dans de nouvelles perplexités... (2)

Tout ce qu'on peut conclure, pour éviter de prolonger un débat que les habitudes des étymologiciens peuvent faire craindre long, imaginatif et aléatoire, c'est que le terme de Genfisa, tel qu'il est mentionné dans les textes almohades, groupe quantité de noms identifiables encore aujourd'hui dans un habitat dont la masse continue correspond au haut Atlas

(1) Ed. de Slane, I, p. 365.
(2) Lévi-Provençal. — *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen-Age*, 1934, p. 76 du texte des *Mafāḫir al-Barbar*. Ce texte de 1312 environ, c'est-à-dire contemporain du *Tašawwuf*, ajoute aux renseignements que celui-ci nous fournit sur la culture du Deren à l'époque : saints, p. 75, fuqahā, pp. 70 sq. Le *Tašawwuf* indique aussi plusieurs saints ou *ribāṭ*-s dans la région.

occidentel et s'ordonne autour du Tiška. Mais il faut immédiatement remarquer, à côté de cette persistance onomastique, qu'aucune légende d'origine, aucun souvenir, aucun trait de folklore ne viennent aujourd'hui postuler entre toutes ces tribus la conscience d'un apparentement ou d'une communauté quelconque (1). Certes, l'ensemble circum-Tiška, ensemble pastoral et politique, correspond à une réalité contemporaine. Mais il englobe à présent des groupes extérieurs aux Genfisa, comme le haut Gedmiwa, et laisse loin de côté des gens comme les Mentaga, que mentionne la liste almohade.

Ne poursuivons donc pas outre mesure de chanceuses localisations et contentons-nous de noter, comme ressortant de ces textes du XIIe siècle, une synthèse de noms de tribus repérables et correspondant en gros à leur siège actuel. Ce n'est pas rien, dans un milieu d'histoire aussi mouvementée que l'Afrique du Nord. Et bien que l'on puisse légitimement supposer une circulation plus intense jadis sur les routes pastorales de la montagne — et ceci expliquerait peut-être quelques anomalies de la liste — la chronique almohade dote la présente recherche d'un *terminus a quo* absolument privilégié.

D'autre part, comment n'être pas frappé de l'hétérogénéité des noms employés dans l'énumération almohade pour distinguer les grands groumes constitutifs de l'état ? Gedmiwa et Ṣawda, en particulier, sont aujourd'hui des noms de tribus, alors que le terme de Genfisa embrasse une série d'appellations dont chacune recouvre aujourd'hui un rameau vivace. Même dans ce qu'on peut se figurer des aires géographiques auxquelles purent correspondre ces termes, il est incontestable que celle des Genfisa recouvre quelque chose de beaucoup plus vaste que celles des Ṣawda ou des Gedmiwa. Serait-ce parce qu'ils sont, par rapport à Tinmel, l'ouest lointain et tumultueux ? Certaines hyperboles des auteurs médiévaux, tant sur leur nombre que sur la hauteur terrifique de leur montagne, pourtant plus basse que le Tubkal, et la difficulté de leur pays, porteraient à croire qu'un trait bien particulier sollicitait en eux, de façon constante, les

(1) Il est pourtant incontestable que le chroniqueur de Tasaft semble se référer à des traditions de ce genre. Ce document est trop élaboré pour qu'on puisse fonder sur lui l'interprétation. Pourtant, il est à noter qu'il emploie continuellement le nom de Genfisa, cf. pp. 25, 38, 51, 84, 91, 139, 166, 200.Curieuse localisation « à l'entrée de l'oued Nfis » d'une supercherie du Mahdi. Le terme Genfisa est employé ici tantôt dans un sens physique, pour désigner le massif, tantôt dans un sens ethnique, pour désigner certaines populations. Mais on ne peut absolument pas en conclure que le mot fût usité localement au XVIIIe s.

imaginations. Impression de multitude, de barbarie, de gigantisme épique (1)...

Peut-être l'explication doit-elle être recherchée en effet dans un certain décalage entre les protagonistes individualisés de l'aventure almohade et ce chœur redoutable et considérable que l'étiquette englobe sous l'appellation collective de Genfisa.

Le fait est que ces Genfisa ne se rallient point sans mal. On donnerait beaucoup pour pouvoir localiser avec précision l'itinéraire d'une tournée mi-guerrière, mi-prosélytique, que leur consacre le Mahdî, en 1120-1121. Il semble contourner par le nord puis par l'ouest, le massif des Idaw Mḥmud, alors rebelles. D'une Takṭocht qui peut être le col faisant suite, vers le Sud, au Tizi-Umaššo, il gagne l'Atlantique, chez les « Imasaggina ». Là, l'identification est possible, les Imssginen étant repérés jusqu'à nos jours à l'embouchure du Sous, où les cartes catalanes indiquent un « Porto Mesgina ». Nous verrons d'ailleurs plus loin tout l'intérêt de cette correspondance entre groupes de haute montagne, et rameaux d'habitat littoral. Ibn Tumert semble être revenu par le Sud de la chaîne, pour faire attaquer les Idaw Maḥmud par les a. Waggâs (2).

Une dizaine d'années après, en 1132, le Chef des Genfisa, Ibn Malwîya, entre à son tour en rebellion, et concentre des contingents à Tawdġost, lieu non identifié. Mais il est tué par un almohade du nom d'Atiggi : première mention dans l'histoire du nom d'une grande tribu actuelle, les Mtugga, ou, plus exactement, les in-Tugga, plur. de a-Tiggi.

Ce que suggèrent ces indications éparses c'est un ralliement rendu chanceux et difficile aussi bien par la masse des populations en cause, que par leur caractère. Il est vrai qu'on n'entend plus parler dès lors de nouvelles rébellions jusqu'à l'époque mérinide (3). Un équilibre semble s'être établi.

(1) A cet égard, les Genfisa représentent comme l'hyperbole des Maṣmûda, ces « innombrables », *ism lâ yuḥ' ṣâ*, comme dit le ms 6399 de la B. N. p. 40, l. 4. Ajoutons incidemment, que ce ms, trouvé au Touat par de Calassanti-Motylinski, donne une étymologie berbère du nom de Marrakech, qui signifierait « pars vite », allusion à un terrain marécageux (p. 37) ; il donne aussi Naffis comme une montagne surplombant Marrakech. Un autre lieu commun des auteurs musulmans est qu'ils ont eu des « rois » avant et après l'Islam. Par exemple, Lévi-Provençal, *Fragments historiques sur les Berb res au Moyen Age*, 1934, à la p. 72 du texte arabe des *Mafâḫir al-Barbar*. Les Genfisa sont dits ici Hanfisa, ce qui peut être une graphie arabe pour Nfis. L'association entre les deux noms paraît donc ancienne. Même assertion dans *I 'lâm*, t. I, p. 103, 1. 3 sq.

(2) *Doc. in.*, p. 115 sq. A rapprocher le nom de l'une de ces tribus, les B. Lamâs, du nom identique qu'al-Bakrî, *Description*, tr. de Slane, 1859, p. 352, prête à des montagnards hérétiques.

(3) La lettre XVI du « Recueil », décrit une tournée d'inspection et de pèlerinage de 'Abd al-Mu' min dans l'Atlas et le Sous.

Les Genfisa, et parmi eux, en tête, les Seksawa s'intègrent à l'état almohade. Mais au second plan, semble-t-il, et sans contribution excessive. C'est ainsi que des sondages, à vrai dire insuffisants, dans les chroniques hispano-musulmanes de l'époque, ne permettent pas jusqu'ici de repérer, parmi les noms berbères passés de l'autre côté du détroit, aucun qui rappelle ce secteur de l'Atlas (1).

On ne peut d'ailleurs rien en conclure, sinon ce qu'Ibn Ḫaldûn, deux siècles après, en tirera lui-même comme moralité. L'espèce de réserve où demeurent les Seksawa les sauve et de l'épuisement par la guerre, et de l'amollissement par le bien-être. Ils ne s'usent pas, ils restent, au cours de la période almohade le fond barbare, encore que, chez eux comme ailleurs, le régime ait introduit ses qualifications de *muḥtasib*, d'*amzwar*, de frappeurs de monnaie, de *mu'aḏḏin*, de *ḫāṭib*, de *ḥāfiẓ* etc. Dans quelle mesure ces dignités locales suppléent-elles aux chefferies traditionnelles ? Nous trouverons aux siècles suivants un « roi » des Seksawa, *agellid*, et, selon la tradition musulmane, les Maṣmuda « ont eu des rois avant et après l'Islam ». Mais que tirer de cette indication ? Les Genfisa ont quatre des leurs dans le Conseil des Cinquante : ils y sont les plus représentés après les Arġen, tribu d'origine du Mahdi, et Tinmallal, agrégat-capitale, où certains d'entre eux semblent d'ailleurs résider. Les noms de ces sénateurs sont mi-arabes, mi-berbères (2). Et cela pose la question de la pénétration culturelle de l'Atlas par l'Orient, sur laquelle nous ne savons presque rien.

(1) Les noms maṣmudiens en général sont rares dans les fastes de l'histoire hispano-musulmane. Pourtant, la généalogie du célèbre juriste et propagateur malékite Yaḥyâ b. Yaḥya al-Layṯî, est mise en rapport avec cette partie de l'Atlas. C'est un homme de la fin du VIIIe siècle. Cf. R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, éd. Lévi-Provençal, 1932, t. I, p. 287. Le ms. oriental n° 1520 d'Ibn Ḫaldûn fait allusion à des célébrités Genfisa de l'époque de la traversée du détroit par Ṭâriq : notamment un Kuṯayr b. *U.s.d.u.s.*, qui serait l'aïeul du légiste, p. 62 a *in fine*. Noter aussi le nom as-Sakâsik, *ibid*, p. 108 b, l. 11 Sur les Berbères en Espagne (absence de l'ethnique Genfisî ou Seksiwi), cf. les ouvrages classiques d'E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 1950, t. I, pp. 85 sq. Sur les Maṣmûda en Espagne, *id.*, *ibid.*, t. I, pp. 12, 87, 248 ; t. II, p. 64 ; *id.* éd. d'Ibn Ḥazm, *Jamharat ansâb al-arab*, 1948, p. 465 ; *id* *L'Espagne musulmane au* xe *s.*, 1932, pp. 109 sq. L. Di Giacomo, *Ḥafsa bint al Ḥâjj*, p. 20, n. 19, rapproche l'ethnique ar-Rukûnî de notre région. Il faudrait évidemment un dépouillement exhaustif pour nous permettre de dire avec sûreté que les Seksawa, et même que les Genfisa n'ont rien fourni à l'aventure musulmane en Espagne. Ce dépouillement n'est pas fait. A tout le moins cette conclusion s'impose-t-elle provisoirement. Cf. c. r. par O. Asin de l'ouvrage de Dubler dans *Al-Andalus*, t. VIII, 1943, pp. 262-267.

(2) Sur ces hiérarchies, voir notamment le *Recueil des lettres officielles almohades*, p. 15, et *Six fragments inédits d'une chronique du début des Almohades*, éd. E. Lévi-Provençal, pp. 362, 364.

III. La grande époque des Seksawa

L'hégémonie des Almohades ne s'est guère soutenue qu'un demi-siècle (1163-1213). Pendant un autre demi-siècle, les Mérinides leur disputent le Maroc, et finissent par leur arracher Marrakech (1269).

Près de cent ans après, vers le milieu du XIVe s., un homme de lettres hispano-musulman, vizir déchu, conspirateur quelque peu, visite l'Atlas (1). C'est l'illustre « Voix de la Religion », *Lisān ad-Dīn* ibn al Ḫaṭîb. Il va chez un émir des Hintata. Celui-ci jouera un rôle dans cette histoire. Un moment compromis par sa fidélité au sultan déchu, il est rentré dans les bonnes grâces du fils, Abû 'Inân. Son pouvoir grandira jusqu'à une sorte de régence s'étendant de l'Atlas aux Chaouia. Encore quelques années, et, traqué dans son réduit montagneux, ayant tenté misérablement de s'enfuir par les hautes passes enneigées, le voici pris, renvoyé aux prisons du Mérinide, lequel le fera périr sous le bâton (1372) (2).

Ce n'est pas ce destin émouvant, mais pareil à tant d'autres, qui nous retiendra. Le principal, c'est le témoignage du voyageur sur la montagne, au lendemain de l'épopée almohade, qui l'a vidée de ses forces et laissée couverte de ruines, en un équilibre politique et humain misérable, instable. Comment ne serait-il pas sensible à

« ces montagnes aux fières cîmes, qui ne cèdent qu'à la majesté de Dieu, et qui furent le siège de la doctrine unitaire...

« Je ne croyais pas », s'écrie-t-il, « que les fleurs de l'esprit pussent ainsi jaillir des roches ».

Mais la montagne, victime de son attachement au Sultan malheureux, a été domptée, ou, qui pis est, livrée.

« Elle est vaincue sans blessure : elle a accepté les ravages du feu, mais non la honte »

Ces vers, ces émotions vous reportent, si l'on veut bien y être attentif, à six siècles en arrière. Et ces lointaines impressions rejoignent celles qu'inspire encore le Haut Atlas : majesté du cadre, nostalgie d'un grand passé, regrets sur le gaspillage insensé que fit l'histoire des hommes « au visage de lion », devenus

(1) Je cite d'après l'*I 'lâm* de 'Abbâs b. Ibrâhîm, qui donne de substantiels passages d'Ibn al-Ḫaṭîb, *Nufâḍat al-Jirâb* (t. I, pp. 118 sq.), et *Mi 'yâr al-Iḫtiyâr* (*ibid.* pp. 120 sq.). Il y a aussi un extrait du premier ouvrage dans al-Maqqarî, *Analectes*, II, 68. Cf. aussi *Istiqça*, tr. *A. M.*, XXXIII, pp. 355 sq.

(2) Ibn Ḫaldûn, éd. Bûlâq, t. VII, 1284, pp. 300, 328 ; tr. t. II, 1927, pp. 264, 268 ; *Istiqça*, tr. *A. M.* XXXIII, pp. 335, 339, 354, 394, 403, 410.

« cette armée nombreuse à l'abandon, dont les plus valeureux sont condamnés à l'inaction et à la défaite ».

Il s'agit dans le poème des Hintata, qui occupent le premier rang de la chronique almohade et merinide. Les Seksawa, plus barbares, mais plus intacts, sont restés assez à l'écart de l'aventure, à laquelle ils participent néanmoins. De la chute des Almohades à nos jours, ils n'obéiront plus à un pouvoir central. Si les Hintata ont leur 'Amir, surintendant royal pour tout le Maroc du Sud, et qui héberge l'homme de lettres andalou, ils ont, à la même époque leur 'Abd Allah, rebelle, hérétique, irréductible même comme fugitif et quémandeur. Un décalage historique, qui est aussi un décalage de caractère et de destin, les oppose ainsi aux autres peuples maṣmudiens, qu'épuisent tour à tour depuis deux siècles l'allégeance aux Almohades et la résistance aux Mérinides.

L'impression d'Ibn al-Ḫaṭîb n'en est pas moins valable, compte tenu de ces correctifs. Elle servira de préambule à l'histoire de ce que l'on peut appeler, toutes proportions gardées, le grand siècle des Seksawa. Préambule d'autant plus juste de ton qu'il émane d'un lyrique sensible à la fuite des choses. L'époque est déjà passée où le génie de l'Atlas, fécondé par l'ésotérisme oriental, a levé en moissons grandioses et cruelles. Tout est retombé. Il faudra désormais la poésie andalouse, l'imagination arabe et, à l'autre bout des temps, la sociologie européenne pour interroger ces roches silencieuses.

Le cadre général

Visage riche et heurté que celui du Maghreb à cette époque. Les tribus arabes étalent dans les plaines du Sous, du Tamesna et du Hibṭ leur économie pastorale, leur courage emphatique, leurs superbes trahisons. Chacune d'elles est un monde, ayant ses mœurs, ses lignées de chefs et, proche encore, son passé oriental de rapine et de chansons de geste. Et d'hérésies. Refoulés et cantonnés, les Hilaliens ont ressurgi, à partir de 1224, à l'aventure qui fera d'eux les *bravi* des compétitions dynastiques au Maroc et les champions de la foi en Espagne.

Parlant leurs langues spéciales, écartelées entre leurs nostalgies orientales et leur souci de sauvegarder l'essentiel d'elles-mêmes, les populations berbères se divisent. Les unes accrochent à la montagne, aux oasis une vieille civilisation d'hydrauliciens. Les autres amplifient leurs mouvements

pastoraux à la manière et à la mesure de l'Arabe. Elles empruntent même aux nouveaux venus leur parler, leur allure, leur généalogie. Dans deux siècles, l'alibi sera complet. Rien ne distinguera plus alors le Zénète, ou ce qu'on appelle ainsi, du Hilalien.

Entre Berbères et Arabes (1) se nouent des liens d'alliance ou de confraternité, d'exploitation stipulée ou d'antinomie équilibrée, de patronage et de clientèle. Partout foisonne une vie locale véhémente, féconde en silhouettes épiques. La sève des grandes familles nourrit des séries de plusieurs générations. Véritables dynasties que celles des B. Jarmûn chez les Sofyân, de Ḥaddò chez les Seksawa, ailleurs des Wanudim, des Tafragin et plus encore d'Abû Ḥafṣ al-Hintati, dont la lignée se perpétua à Tunis de saint Louis à Charles-Quint. A côté de profondes dissemblances, cette richesse cantonale rapproche cette société de sa réplique féodale d'Occident. Elles l'opposent en revanche à celle des siècles postérieurs, au cours desquels l'unitarisme monarchique, le nivellement bédouin et sans doute aussi la décadence des terroirs vont tarir cette jaillissante spontanéité. Mais n'en sera-t-il pas de même dans l'Europe paysanne, au delà du milieu du XIVe siècle, et plus encore après tant d'épidémies meurtrières à la suite de la Peste Noire (2)...

Au XIVe siècle donc, un Maghreb ravagé mais aux vastes continuités. La vie locale y est d'expression universelle, joue à l'échelon de l'empire, a ses correspondances en Espagne et en Orient. De cousinage en cousinage un homme des Howwara trouve des parents du Sous jusqu'à Alexandrie. L'émir riaḥide ou sofyanide, de l'Atlantique au Koweit, cultive des apparentements. Avec une poignée de cavaliers, le héros Mas'ûd al-Balt traverse de part en part un Maghreb en guerre de l'Océan à Tripoli. Les vastes expéditions, la vie errante de l'époque, la science pérégrinante comme l'astuce du stratège, trouvent dans ces solidarités riche matière. Malgré d'infinies diversités, et une sorte de pullulement, tout ce monde s'anime d'une aventure spirituelle et politique, qui en fait l'unité.

Dans l'ancien ordre berbère, s'insèrent à présent — paisiblement par les contrats, ou violemment, par la conquête — des rapports de type nouveau :

(1) Je me plais à rendre ici hommage à G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, 1918, *passim*, et à H. Terrasse, « Le Maroc à l'avènement des Mérinides », *Histoire du Maroc*, t. II, 1950, pp. 17 sq. On verra aussi dans les pages qui suivent l'inspiration que nous avons reçue des idées de H. Terrasse, « Le Maroc, pays d'économie égarée », t. à part de la *Revue de la Méditerrannée*, 1947, et ce sur quoi néanmoins nous nous en écartons.

(2) F. Braudel.

fraternités d'allogènes et d'indigènes, suzerainetés sur les sédentaires, fiefs concédés par la dynastie. Le tribut de groupe à groupe, l'impôt de sujet à souverain, les prestations de protégé à protecteur constituent pour ces populations agitées soit le signe de la déchéance soit l'appât du pouvoir. L'idéal est celui d'une stabilité dans l'exploitation où les juristes puissent reconnaître des rapports légitimes.

Les maisons seigneuriales, fortes de leurs parentés et de leurs alliances, sont atteintes de ce génie dilapidateur qui menace toute construction sociale au Maghreb. Leur politique n'est qu'un équilibre de fluides. Expansives ou harcelées, conquérantes ou vaincues, elles décrivent entre ascension et décadence cette courbe hâtive qui inspire à Ibn Ḫaldûn de si mélancoliques jugements.

En arrière-fond, le pays se dégrade. La disgrâce qui semble le saisir à partir du milieu du XIVe siècle lui est commune avec l'occident européen, où, pour d'autres causes sans doute, l'ère qui s'ouvre alors est aussi celle de la stérilité, de la dureté, de la précarité. Il n'est pas sans intérêt non plus que cette date marque, dans l'Atlas, le tarissement d'une vitalité politique locale.

Cependant, l'erreur bédouine gagne les riches plaines du Maroc, et la paysannerie reflue sur les montagnes. La houe du jardinier, l'araire du laboureur et la houlette du berger soutiennent tout l'édifice, dans une immutabilité de techniques qui dure, semble-t-il, depuis le temps de la Romania. Une dissociation gagne jusqu'au cœur de cette économie rurale : jamais plus l'équilibre du bétail et du champ, leur enrichissement mutuel par le fourrage et les fumures ne nouera en un tout cohérent l'exploitation paysanne. Désormais le troupeau est le rival de la moisson. Sauf sur les gradins des vallées montagnardes, l'élevage et la culture ne sont plus que rivaux. Ils échangent, dirait-on, leurs caractères spécifiques : au troupeau la compacité, la masse, la force d'expansion et d'occupation, au champ la mobilité, la divagation, les poussées et les reculs également démesurés.

Les cités, s'abritant dans leurs murs, perdent leur continuité avec le plat pays. Siège de régimes à l'effort souvent fastueux, continuellement irriguées en idées, en hommes et en choses par l'Orient et l'Andalousie, elles expriment en architecture, en négoce et en éloquence une personnalité aussi hostile au romantisme bédouin qu'à l'archaïsme suspect des monta-

gnards. Elles l'expriment aussi en émeutes et sécessions. Depuis bien longtemps (1069) ont été abattues par les Almoravides les murailles où se gardaient l'une de l'autre les deux « rives » de Fès : l'andalouse et la kairounaise. Ce fut là un grand fait dans l'histoire urbaine du Maroc. La fusion de ces deux unités économiques et les nécessités de regroupement et de différenciation à l'échelle nouvelle ont produit sans doute tout au long du XIIe siècle une réorganisation de la vie de cité : métiers, magistratures, urbanisme revêtent maintenant sous les Mérinides, dans Fès qui va devenir leur capitale, un type désormais exemplaire.

Simultanément, parmi ces combats, le mysticisme initiatique offre à l'inquiétude et au refus individuels ses groupements étagés, et ses systèmes d'affiliation (1). Au XIIIe siècle il procède autant d'une véhémente hagiologie berbère que de la spéculation andalouse : échanges difficiles à démêler historiquement. Quelle part faire à la sauvagerie d'Abû Ya'za et quelle aux subtilités d'Ibn 'Arabi ? Ainsi se coudoient l'argutie et le miracle, dans des contradictions que seul l'ésotérisme peut résoudre. Dans les villes, l'essor du mysticisme est peut-être lié à celui des communautés de métier. Dans les campagnes, que son réseau couvre par grandes masses, il interfère avec les pouvoirs soit locaux soit centraux, selon des rapports d'une espèce nouvelle. De ce travail sortiront à terme des chefferies maraboutiques, les dynasties chérifiennes, et la couleur que revêtira le pays à partir du XVe siècle : le Maroc est désormais une société théologique. L'excentricité bénéfique du saint et la bigoterie du casuiste règneront de plus belle à partir du XVe siècle sur le pays.

Celui-ci se décrochera ainsi du mouvement des techniques qui va ranimer la rive nord de la Méditerranée. De part et d'autre de la mer, il y aura, dirait-on, option différente.

L'Atlas et la résistance aux Mérinides

En 1288, un lettré des Ḥâḥa, al-'Abdarî commence une pérégrination qui le mènera jusqu'en Orient. L'une de ses premières étapes, Ans, sur le contrefort nord du Sous, est une bourgade entourée d'irrigations et de savants maraîchages (2). Le Sous le frappe par la totale inculture de ses

(1) A. Bel, *La Religion musulmane en Berbérie*, 1938, t. I, pp. 305 sq.
(2) Ce nom, de même que celui de Afifen, « vallée », apparaît déjà dans la *Description* d'al-Bakrî. Encore cité par l'« *Anonyme portugais* » au XVIe s., de Cénival, p. 110.

habitants, qui convient à les semondre et instituer tout lettré de passage. Des cérémonies curieuses, telles que joutes de quartiers, dénoncent d'antiques structures. Sans doute faut-il tenir compte de la malice d'un tel témoignage. Mais l'impression en ressort malgré tout d'organisations à la fois remarquables par l'archaïque police qui régit une vie de bourgs et de jardins, et par une tension constante et parfois meurtrière entre groupes : *al-ḥarb fî-hâ mustamirra* « pays de guerre permanente » (1). La vie que l'on mène à cette époque dans le Haut Atlas occidental n'est probablement pas très différente de celle que décrivit, un siècle auparavant, le voyageur al-Bakrî. L'habitat alterne entre des bourgs fortifiés et les stations de transhumance ; on pense naturellement ici au battement entre la montagne et la plaine qu'évoquaient, dans le *Kitâb al-Ansâb* des mentions telles que : Gedmiwa de la montagne et de la plaine, Ṣawda de la plaine (*faḥṣ*). Cette alternance est-elle aussi le fait des Genfisa, et singulièrement des Seksawa ? Le problème est ardu, et l'on ne peut fonder de solution sur la simple complémentarité de la plaine et de la montagne. On verra toutefois que l'histoire du XVIe siècle fait pencher vers l'affirmative. Sans doute faudra-t-il se contenter d'un faisceau de présomptions — et ne saurons-nous jamais si l'analogie des vocables Seksawa-Šišaoua, c'est-à-dire Iseksawen — Išefchawen est purement fortuite ou recouvre un doublet. Toujours est-il que l'appartenance berbère initiale de Šišaoua est hors de doute et que, selon les historiens musulmans, il s'agit d'une *ville* maṣmûdienne, au même titre qu'Aġmât (2).

Quoiqu'il en soit, le grand fait, c'est que cette société est entrée, par le jeu des compétitions dynastiques, et une certaine initiative personnelle, dans un vaste système politique qui comprend, de part et d'autre du Détroit, les « deux rives » de l'Occident musulman.

Que deviennent plus précisément les Maṣmuda depuis le troisième tiers du XIIIe siècle ?

Les premières entreprises mérinides les ont trouvés hostiles. Après la chute de Marrakech (1269), leur position se nuance. Une partie d'entre eux se soumet, et l'on verra, au cours du XIVe siècle, une famille des Hintata exercer, au nom du Sultan, sur ses frères et sur tout le Maroc méridional,

(1) J'ai contrôlé la tr. de Charbonneau, *Journal asiatique*, 1854, d'après le ms 2283 de la Bibliothèque Nationale. Cf. sur ce voyage, 'Abbâs b. Ibrâhîm, *I 'lâm*, t. III, pp. 198 sq., souligne la malveillance de ce témoignage, et Hadj Sadok, « Le genre Rihla », B.E.A. nov. déc. 1948, p. 202.

(2) L'*I 'lâm*, citant az-Zayyânî, souligne que les Maṣmûda ont bâti Chichaoua et les deux Aghmat. Al-Bakrî, *Descr.* tr., 1913, p. 292, mentionne un habitat alterné entre bourgs fermés et '*azîb*-s. A noter dans son ouvrage l'abondance des références à la fondation de villes, *ibid*, pp. 160, 291, 283.

la surintendance de l'impôt. C'est la partie orientale. Les Seksawa s'abstiennent. Et même les ralliés, qui subirent l'humiliation du tribut, ne le font pas sans secousses ni rébellion. En 1276, la violation de sépultures almohades à Tinmel cause une vive effervescence. Le responsable, Abu 'Ali al-Milyâni est désavoué et mis à mort. Mais son propre neveu, poursuivant la vendetta, arrivera par ses calomnies à faire périr les chefs des Hintata et des Gedmiwa. Cela se passe sous Yûsuf an-Naṣir (1281-1307) Liquidation (1)...

Les Seksawa ne sont pas mentionnés dans l'aventure. Sans doute demeurent-ils hors du système. Mais le bourg de la plaine — est-ce *leur* plaine ? — Šišaoua a été détruit. Dans la montagne même, on les inquiète. En 1308, le mérinide Abû Ṯābit 'Amir b. 'Abd al-Ḥaqq les attaque, et reçoit d'eux, comme feront plusieurs de ses successeurs, une soumission nominale à Tamzwart (2). Pacte tout protocolaire auquel chacune des deux parties est pressée de recourir, mais sans illusion sur les suites. La facilité des deux adversaires à transiger s'explique facilement : du côté du Sultan, par la difficulté d'une conquête définitive de la haute montagne, tant que celle-ci communique librement avec ses alliés du Sous ; du côté Seksawa par une extrême vulnérabilité économique, due sans doute à l'existence d'un secteur de plaine, *fahṣ* comme dit *al-Bayḏaq*, ou *saḥa*, comme dit Ibn Ḫaldûn. Quelque entamé que soit ce secteur du côté de Chichaoua, nous verrons, un demi-siècle plus tard, les conséquences d'une telle vulnérabilité.

Mais la montagne a des alliés, au Nord et au Sud : les Arabes, et des possibilités d'intrigue internationale par les petits ports de la côte atlantique.

Correspondances arabes

En contraste violent avec l'isolement d'aujourd'hui, les Seksawa, pendant tout le XIVe siècle, s'articulent en effet à un système aux multiples échappées. D'après les classements de l'époque almohade, la ligue Genfisa, grâce à ses hôtes ou vassaux, couvrait, depuis le massif du Tiška et le haut asif el-Mal vers l'ouest, toute l'extrémité du haut Atlas, jusqu'aux Ḥâḥa. Où était la limite entre les deux groupes ? En particulier, qui tenait

(1) *Istiqsa*, tr. *A. M.*, t. XXXIII, pp. 73 sq.
(2) N'est-ce pas là l'inverse de la confusion du Pirée avec un homme, et le lieu-dit de Tamzwart n'est-il pas une *tamzwart* des Seksawa, une « maraboute » du type de Lalla Aziza ?

la communication du Tizi -Umaššō ? Il semble que ce fussent les Genfisa, auxquels des tribus du col : Assen, Demsira sont rattachées. D'autre part la politique des roitelets Seksawa est trop axée sur l'alliance avec les Arabes Ma'qil du Sous, les Šabbânât en particulier, pour se contenter de liaisons aussi précaires que celles qui franchissent la haute crète.

Elles existent cependant. L'une au moins, par le Tiška, rejoint les affluents du Sous : Talekjûnt, a.Tamment, et par là les Menâbha, a.Igges, Ud Yaḥyâ. Ce sont là encore deux voies secondaires de transhumance hivernale. Une autre route, par les Idaw Mḥmud rejoint les passes du Bwibaun. C'est probablement celle que suivit l'« Anonyme Portugais » à la fin du XVIe siècle. Fort pénibles en tous temps, complètement enneigées l'hiver, ces communications ne sauraient suffire à des échanges politiques ou économiques d'une certaine ampleur. Il est probable que la route du Tizi-Umaššō a été tenue par les Genfisa au temps de leur force.

Autres échappées encore sur l'extérieur. Au Nord, en aval de l'actuelle Bul'awan, ils s'étendaient sans doute beaucoup plus largement dans la plaine. Vers le Haouz ils cultivaient l'alliance des Sofyân (1). Ceux-ci jettent dans la balance le prestige de leurs hommes de cour et de leurs effectifs puissants et aguerris, continuellement entraînés à la guerre sainte en Espagne. A l'Ouest, en plein pays Ḥâḥa, c'est encore des fractions sefyanides, suzeraines des mangeurs d'argan, qui assuraient au montagnard une large échappée sur la zone littorale. Voire une communication avec la mer. Ces fractions al-Ḥâriṯ, Klabîya (2), les dernières de leur peuple à nomadiser, c'est-à-dire à conserver les antiques vertus, hivernaient sans doute dans le Sous, où elles relayaient les Ma'qil, et devaient remonter l'été vers le Tamesna. Leur route était celle qu'empruntait encore avant le Protectorat une transhumance hivernale du Sous. Elle relie le cap Guir aux Šyâḍma et à Safi par les Idaw Gellûl. Axe important qu'illustrèrent, au début du XVIe siècle, les campagnes du « grand Chérif, seigneur de Hea » et de ses adversaires Portugais.

D'étroites correspondances semblent régner surtout entre les Seksawa, au N. et l'O. avec la tribu sofyanide d'al-Ḥâriṯ. L'onomastique actuelle du Maroc, qui retrouve des al-Ḥârṯ dans le Ġarb, en Šaouia, et Ḥâḥa,

(1) G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, pp. 520-1, 555.
(2) G. Marçais, *Ibid*, p. 543.

laisse supposer ce que devait être l'amplitude de déplacement de ces nomades. Leur battement saisonnier du Sahara en Chaouia devait naturellement contourner le haut Atlas occidental. D'autres tribus sofyanides nomadisaient dans le Haouz et sans doute venaient battre le pied de l'Atlas. En 1379, le Mérinide Ya'qûb b. 'Abd al-Ḥaqq les ayant battus, leur chef Ibn Kanûn se réfugie chez les Seksawa, dont le roi, Ḥaddô, entre avec lui en rébellion ouverte. Un autre émir sofyanide pourra se réfugier vingt-six ans dans la même montagne (1). Or les Sofyân étendent leurs déplacements jusqu'à l'Andalousie, où ils sont de valeureux champions. On voit donc quelles larges échappées la politique Seksawa s'est ouverte par eux sur le monde.

La partie arabe du système suivit donc au Nord et à l'Ouest la fortune de ces Sofyân, rivaux des Ḫloṭ et qui, liés à la dynastie almohade finissante, participèrent sous les grands Mérinides à la dissidence maṣmudienne. Leur épuisement final à la fin du XIVe siècle, leur cantonnement dans l'habitat du Nord coupèrent sans doute et leurs possibilités du côté de la montagne, et la liaison vivante avec leur rameau nomade. Celui-ci exerce encore, bien qu'affaibli, au XVIe siècle, son patronage en Ḥâḥa. Mais le Haouz ne garde plus aujourd'hui des Sofyân qu'un souvenir toponymique (les Ḥrârṯa, près de Talmest (2).

Au Sud au contraire, les Ma'qil, fortement accrochés aux vallées du Sous et du Drâ, restent en expansion jusqu'au XVIe siècle. Une symbiose s'est faite avec les groupements berbères locaux. Il en résulte « deux çoffs arabo-ṣanhâjiens : d'un côté les Ḏawi Ḥasân alliés aux Igezzulen ; de l'autre les Šabbânât alliés aux Lemṭa » (3). Des mouvements pastoraux à longue amplitude font alterner ces Ma'qil avec les derniers nomades sofyanides sur la plaine du Sous. Il n'est pas exclu que leur commun allié maṣmudien, le peuple montagnard des Seksawa ne joue dans cette alternance un rôle d'intermédiaire : ainsi se résoudrait la difficulté dont s'étonne l'historien (4). La maîtrise du col qui fait communiquer le Haouz et le

(1) Ibn Ḫaldûn, *Histoire des Berbères*, tr , 1925, t. I, p. 63 ; *Istiqsâ*, tr. *A. M.* XXXIII, pp. 86 sq L'expédition de 1279 vise un 'Abd al-Wâhid, qui n'est autre que le légendaire Ḥaddô.

(2) Nous suivons les Ḥâriṯ jusqu'au XVIe s., où ils font l'objet d'une ordonnance de Yaḥyâ u Tâfuft en forme de *qânûn* (de Cénival, *Sour. in.* Port. I, p. 315 sq.). Léon mentionne encore « El Chert », comme percevant certains tributs en Ḥâḥa. La suzeraineté des Sofyân est longue à s'éteindre.

(3) La notice inédite du lieut. Barré sur les Ud Yaḥyâ du Sous (Taroudant), mentionne, d'après des traditions locales, ce double système des Šebbânât avec les Ida u Zeddaġ du haut Atlas et des Ḏawî Ḥasân avec les Iguzzulen de l'Anti-Atlas. Citons encore actuellement, comme « fossile linguistique », le *ṣoff* dit ait Šebbânî chez les Menâbha. cf. G. Marçais, *ibid.*, p. 557.

(4) G. MARÇAIS, *ibid.*, p. 556.

Sous devait jouer un rôle déterminant dans les passages pastoraux ou guerriers de l'une à l'autre province. A preuve la rencontre d'Ameskrud entre les troupes du Mérinide Abû Ya'qûb et les Arabes Ḏâwî Ḥasân, qui tentent de « remonter » (1286). On peut admettre dès lors que la position des Seksawa est décisive dans l'économie comme dans les stratégies du Sud à cette époque.

Les textes sont malheureusement trop rares et trop suspects pour qu'on puisse y fonder des conclusions précises. Mais encore de nos jours, la vie pastorale des Seksawa laisse observer de multiples rapports entre la montagne et la plaine. Il est vrai que ces données elles-mêmes ne se laissent interpréter qu'en fonction de l'histoire. Bien des inconnues subsistent donc.

Il ne sera pourtant pas inutile d'avoir ajouté au tableau des organisations violentes ou transactionnelles qui s'instaurèrent entre Berbères et Arabes aux XIIIe et XIVe siècles, l'exemple individualisé des relations entre Seksawa d'une part, Sofyân et Ma'qil de l'autre. Dans une commune opposition à la dynastie mérinide, une politique d'assises pastorales compose l'initiative de chefs dont plusieurs ont figure très personnelle. Cela crée un système dualiste de rapports entre groupes des deux races. Pendant un demi-siècle environ, ce ne sera pas torturer les textes que d'attribuer aux Seksawa l'arbitrage du jeu (1).

S'ils sont aujourd'hui effacés du Sud du Maroc, les Šebbânât y garderont grande mine deux siècles encore. Nous les reverrons dans les contingents du prince maraboutique de Taroudant Yaḥyâ b. 'Abd Allah (1613-1627) et, en 1669, l'alaouite Mawlay ar-Rašîd les trouvera maîtres de Marrakech. Il est hors de question de chercher, dans l'état actuel de la documentation, si la vieille alliance arabe a laissé quelques traces, au cours de ces siècles, dans le haut Atlas occidental. Mais à tout le moins peut-on dire que tel ou tel événement en donne çà et là l'impression.

(1) Ne fût-ce que par leurs alliés Šebbânât, qui vont jusqu'à la mer I. Ḫ. tr., 1925, t. I. p. 130. D'autre part, et du point de vue des amplifications géographiques que procure l'alliance arabe, notons que les Šebbânât al-'Alî fréquentent l'Anti-Atlas et mettent donc en contact Maṣmûda et Igezzulen, dont ces al-'Alî sont les alliés contre le hintatien U Idder.

Liaisons maritimes (1)

Un système aussi vaste se doit d'avoir des débouchés sur la mer. En fait, il en a, qui jalonnent cette « Riviéra marocaine » dont les anses sablonneuses, protégées de caps rocheux, achèvent sur l'océan le mouvement de l'Atlas.

On a déjà noté, dans l'ensemble Genfisa, le nom de groupes actuellement littoraux, comme les Imssginen. Cela n'autoriserait pas la conjecture, sans la présomption supplémentaire qu'apporte l'itinéraire d'Ibn Tumert. C'est bien chez les Imssginen qu'il atteint l'Atlantique, au terme d'une mission de police et de conversion où il a dû contourner le massif réfractaire des Idaw Mḥmûd.

Au cours du siècle suivant, les intrigues des *agellid*-s Seksawa s'étendent visiblement de Marrakech à l'Atlantique. Là existent des mouillages fréquentés par Génois et Français. Les premiers surtout (2), comme négociants, explorateurs, voire colons dans les îles de l'Atlantique, jouent pendant tous ces siècles, de façon cohérente et suivie, le rôle de l'intermédiaire maritime. « Phéniciens » d'une barbare Odyssée, ils conserveront longtemps leurs positions, même contre les conquérants portugais. Ils ont exploité contre ces derniers la veine du mercantilisme pacifique. Leur rôle, quoique marginal, est immense. Leur nom vient spontanément à l'esprit à plusieurs moments de la chronique maṣmudienne. Par exemple lorsque le grand *agellid* 'Abd Allah, conspirant contre Abû 'Inân, fait recueillir à la côte un prétendant mérinide expédié d'Andalousie sur navire chrétien. Ce trait illustre un système de liaisons parvenu à une ampleur que ne découragent ni l'opération maritime ni la combinaison internationale. Les sources espagnoles et portugaises (3) mentionnent souvent ces échelles : ainsi Amogdul qui sert de port à toute la province du Sous, à l'emplacement de Mogador ; « Tarkoko », au S.-E. du Cap Guir, débouché des Ḥaḥa ; « Tafetana » ; « le Cap de Gué », où il y aura plus tard une Santa Cruz se livrant au com-

(1) L'histoire de ces rapports entre les thalassocraties de l'époque et les pouvoirs de l'intérieur est encore à faire. Pour les XVe et XVIe s., de la Chapelle, « Esquisse d'une histoire du Sahara occidental », *Hesp.* t. XI, 1930, p. 69, donne des indications très suggestives.

(2) R. Ricard, « Les Génois et le Maroc », *Ann. de l'I.E.O.*, vol. III.

(3) *Sour. in.* Esp., t. I, 1921, p. 54, n. 1 et 2 ; Port., t. I 1934, pp. 120 sq, 245 n. 1, 243, n. 3, 255. Cf. études de R. Ricard, « Le Maroc Portugais et le commerce d'Andalousie », *Ann. I.E.O.*, 1938 ; « Recherches sur les relations des îles Canaries et de la Berbérie au XVIe s. » *Hesp.*, 1935.

merce du sucre et à la contrebande d'armes, et où les cartes catalanes marquent un « Porto Mesgina ».

De tous ces sites, c'est Tafeḍna qui frappe le plus, par sa situation sur l'axe même de la chaîne, au débouché de l'asif Igezzulen, et son accessibilité par la route montagnarde. De la ville décrite par Léon, il reste une anse sablonneuse, surmontée de collines permettant une guette commode. Non loin, l'aiguade. La tradition locale y situe des souvenirs archéologiques, naturellemant attribués aux Portugais. A une heure de marche en amont, dominant la vallée de l'Igezzulen, des ruines portent le nom de Tassekssut(1).

Un siècle d'opposition

C'est dans ces perspectives qu'il faut situer maintenant la période où les Seksawa, par un hasard pour nous providentiel, ont trouvé leur grand historien (2).

Voici le chapitre que leur consacre Ibn Ḫaldûn. Nous en avons repris la traduction de façon plus serrée que jadis de Slane (3), et surtout grâce aux lumières que peut y jeter la connaissance du terroir.

De tous les peuples Kanfîsa, le plus grand des groupements maṣmudiens, les Saksîwa sont le plus ample. Les autres s'étaient épuisés pour le régime, à soutenir sa cause et nouer son allégeance. Ils y avaient gaspillé les hommes, tout comme avaient fait pour le leur les nations passées. Cependant les Saksîwa se faisaient une place et grandissaient en nombre et ascendant parmi les Almohades. Mais, de génie bédouin, ils ne leur empruntèrent pas leur luxe, non plus qu'ils ne contractèrent leurs facilités (4).

Le massif qu'ils habitent fait partie du Daran. C'en est le dôme et le faîte. Il leur offre le refuge d'un château sans pareil, hauteur aérienne, cône vertigineux. Il touche de la main les planètes, ordonne les constellations sur son axe, reçoit dans ses pans le choc des nuées, donne asile en ses airs à la furie des vents, a vue de ses crêtes sur la

(1) *Tassekssut*, « couvercle conique servant à étuver le couscous » ; de même que *tafeḍna* serait « la chaudière ». Mais si, en ce qui concerne le premier de ces deux termes, l'explication par l'analogie de forme était, controuvée, et qu'il faille retrouver nos Seksawa dans le nom de leurs « échelles » océanes ?

(2) Ibn Ḫaldûn, éd. partielle de Slane, *Histoire des Berbères*, 1847, pp. 365, l. 16 sq. sur les Saksîwa (*sic*). J'ai confronté ce texte avec celui du ms appelé C par de Slane dans son introduction, p. VII, et qui est une copie tardive du ms. d'Istamboul. Il porte à la B. N. le n° 1521, et le passaae sur le Seksawa va de la p. 234, b, l. 2 *de fine*, à la p. 237 b. Au bas de cette page et au haut de la p. 238 a, figurent trois arbres généalogiques des dynasties Gedmiwa, Hintata et Seksawa. D'autres passages, non traduits par de S., sont importants. Par exemple, dans le ms 1920, p. 62, l. 6 *de fine* sq., une description des peuples du Deren. Sur les Saksiwa, p. 63 a, l. 2 *de fine*, « ils tiennent le plus dur des nids d'aigle *ma'âqil* de ces monts. Leur massif regarde le Sous vers la *qibla*, et vers l'ouest la côte de l'Océan ». Cette identification géographique est à rapprocher des idées exprimées au parag. précédent.

(3) *Histoire des Berbères*, tr. de Slane, t. II, 1927 pp. 269 sq. J'ai intercalé dans ma traduction quelques dates-repères. Mes remerciements à M. Allouche, qui a bien voulu aimablement contrôler ma traduction.

(4) C'est là un jugement à la Montesquieu, comme I. Ḫ. en abonde.

Verte-Mer, recueille de son ouïe les propos du ciel, refoule de son dos le désert hors du Sous, berce en son sein le reste de la chaîne (1).

Quand, à la chute des Almohades, les Mérinides eurent réduit les Maṣmûda, ils leur infligèrent un système d'avanies telles que de leur imposer tailles et tributs. Mais tandis que les autres s'humiliaient devant la puissance, voire lui prêtaient la main de la soumission, nos Saksîwa se retranchèrent dans leur nid d'aigle inexpugnable, qui leur permit de narguer les vainqueurs. Ils ne se commirent pas à leur service, refusèrent leur longe (2) et ne répondirent ordinairement à leurs prétentions que par révolte et dédain. Si une troupe leur venait sus, et commençât à les presser, ils s'en débarrassaient par une soumission protocolaire et des cadeaux de bon vouloir.

Leur chef, cependant, s'arrogeait leurs tailles. Il lançait ses sujets pour sa propre défense dans les pires détroits (3). Parfois il les aventurait contre d'autres groupements de montagne, ou contre ses voisins d'entre les tribus répandues dans le sous. Il mobilisait pour ses entreprises, outre ses congénères Saksîwa et Kanfîsa, des contingents d'Arabes du Sous, tels que Ma'qil du peuple Sabbanât ou Sofyân d'al-Ḥâriṯ.

Leur chef, au plus loin que l'on puisse remonter, fut à la chute des Muminides, Ḥaddû b. Yûsuf, — Ḥaddû en berbère équivaut à 'Abd al-Wâḥid —, mémorable par l'absolutisme et le mordant. Il mourut en 1282 sous le règne de Ya'qûb b. 'Abd al-Ḥaqq (1269-1286).

Son fils 'Amir (4), marcha sur ses traces. On l'appelait *agellid*, c'est-à-dire « sultan » en leur langue. Il lutta contre les rois mérinides, bien au large de son hallier, et, du haut de son nid d'aigle, se tint en rébellion. Des soldats de Yûsuf b. Ya'qûb (1286-1307) et de son frère Abû Sa'îd (1310-1321) l'investirent sans venir à bout de lui (5).

Féru de science, sa mémoire entassait livres et recueils. Il pouvait réciter des chapitres entiers de droit et savait par cœur, dit-on, la *Mudawwana* entre autres. Amateur de philosophie, il en lisait des traités et en poursuivait les applications en alchimie, magie littérale et opératoire. Curieux de législations antiques et de livres révélés, y compris la Bible, il tenait séance avec des docteurs juifs au point de faire douter de sa confession, et d'être taxé du désir d'abjurer.

Il eut pour successeur son fils ᶜAbd Allah, son émule en tout et singulièrement en ce qu'il était féru de magie, et ambitionnait l'œuvre alchimique.

Le Sultan Abû'l-Ḥasân (1331-1351), une fois libéré de ses ennuis avec son frère ᶜOmar, quand se furent calmés la crise du Maghreb et le désordre des provinces, lui lança une armée sur son refuge, tandis qu'il occupait militairement sa plaine et le coupait sur ses arrières des Arabes du Sous, vaincus, soumis et dissociés à l'aide de gouverneurs et de postes. ᶜAbd Allah dut alors recourir à une soumission protoco-

(1) Noter, sous l'hyperbole, elle-même très significative, la précision de cette description de montagne. I. Ḫ. pense certainement aux sommets de toute l'arête atlasique occidentale, y compris ceux qui, aujourd'hui, sont dans les territoires rattachés au Sous.

(2) Ces métaphores contradictoires cherchent à rendre le sentiment d'I. Ḫ. comparant les terribles *agellid*-s à des fauves.

(3) Sans doute, jeu de mots, le terme arabe signifiant aussi bien les « défilés » de la montagne, que les « difficultés ».

(4) Je restitue assez hypothétiquement, d'après le nom du santon actuel. I. Ḫ. connaît un 'Umar.

(5) L'*Istiqsa*, *A. M.*, XXXIII, p. 152 sq. mentionne une expédition heureuse du mérinide Abû Ṯâbit b. 'Abd al-Ḥaqq, qui attaque les Seksawa dans la montagne de Marrakech (*sic*), et reçoit avec bienveillance leur hommage à Tamzwart (1308).

laire et donner son fils en otage. Il souscrivit au don d'hommage et à un échange de présents. Cela lui fut accordé, avec, par surcroît, le visage de la faveur.

Le désastre du Sultan à Kairouan (1348) déchaîna une nouvelle crise. Plus de *šuyûḫ* à Marrakech. Il se tint une réunion du conseil des Maṣmuda, où l'avis prévalut de descendre sur la ville. Un pacte ayant là-dessus scellé leur accord, ils résolurent de la ruiner en tant que centre de gouvernement et de formation de colonnes. Notre 'Abd Allah répondit de l'exécution, et garantit même la destruction de ces sanctuaires dont la mention leur était insupportable (1).

Mais leur volonté se détendit, leur concert se divisa, tout comme leur parole, quand s'affirmèrent le redressement du régime à Fès, et le ralliement des Mérinides autour du Sultan Abû 'Inân, ainsi qu'on verra. Et chacun de se terrer dans son antre.

Abû 'Inân (1351-1358) libéré de ses ennuis avec son père, s'était emparé du Maghreb central par la victoire sur les 'Abdelwâdites, quand son frère Abû'l-Faḍl, de son lieu d'exil en Espagne, s'en fut solliciter du despote qu'il le laissât passer au Maghreb pour faire valoir ses droits. Il en obtint un navire qui le mena à la côte du Sous, où il s'établit, et vint trouver 'Abd Allah, qui lui offrit asile et s'intéressa à sa brigue (2). Mais Abû 'Inan dégaina contre eux ses énergies. Il ordonna à son vizir Fâris b. Maymûn b. Wadrâr de leur mener rude guerre, et lui affecta pour cette tâche les armées du Maghreb. Fâris les fit stationner dans la plaine des Saksîwa (1353) , et fonda au débouché de la montagne, pour les paralyser, une ville nommée al-Qâhira. De là il entreprit de bloquer la montagne et de déborder par les côtés les bases du nid d'aigle. 'Abd Allah dut enfin songer à sa propre sécurité. Il offrit de rompre son engagement avec Abû'l-Faḍl son suppôt qui n'aurait qu'à fuir où il voudrait. Cela fut accordé. 'Abd 'Allah obtenait l'assurance de s'en tirer comme d'habitude. Et on le laissa tranquille une fois de plus.

Sous Abû Sâlim se souleva contre 'Abd Allah son propre fils, Muḥammad surnommé *Iẓm* ce qui veut dire « le lion » (3). Ayant eu le dessous, 'Abd Allah se réfugia auprès de 'Amir al-Hintâtî, principal des Maṣmûda de son temps, en même temps qu'il en était officiellement le gouverneur. Il lui demanda des troupes et en reçut la promesse qu'on l'aiderait à prévaloir. Mais il dut attendre un an et demi qu'une délégation fût envoyée chez le Sultan et en obtînt cette grâce. Alors seulement 'Amir se résolut à faire prévaloir 'Abd Allah sur son rival. Il lui rassembla des hommes, et requit pour lui l'aide des gens de son gouvernement. 'Abd Allah se mit en marche et s'établit à al-Qâhira. De là il commença à bloquer son fils et les rebelles. Par renseignements, il découvrit certaines failles dans la défense, qui lui permirent de se lancer en montagne. Cela provoqua des défections. 'Abd Allah pressa alors Iẓm avec sa troupe, l'autre fuyant devant lui, le joignit enfin à Tlâs, lieu-dit de la montagne (4), et le mit à mort.

(1) Le passage arabe est obscur.

(2) *Istiqsa*, *A. M.* XXXIII, p. 308 sur ces événements (1354). Ibn al-Aḥmar, en son style fleuri écrit à Abû 'Inâ-n en mentionnant « les alliances malheureuses » du prétendant « avec ceux qui l'ont jeté dans le danger, parmi les infidèles serviteurs de l'eau et suppôts de l'enfer ». Encore un trait d'hétérodoxie du Seksawî !

(3) Il est singulier qu'à proximité d'al-Qâhira, il existe encore, sur la route du Dir, un village d'ait 'Alî Iẓem. Les gens possèdent des terrains à Tlâs (cf. plus bas), ce qui offre une coïncidence presque aussi impressionnante que la subsistance d'Arġen à proximité des ruines de Tinmel. Permanences berbères !

(4) Je lis *Tlâs* et non *Telasif*, comme Slane. Tlâs est actuellement encore un village commandant une gorge d'accès du Dir, à trois ou quatre kilomètres à l'est d'al-Qâhira. Cette localisation rendrait intelligible les opérations décrites par I. Ḫ. En franchissant le Dir à Tlâs, on peut rallier la moyenne vallée du Seksawa par les reliefs tabulaires qui la bordent à l'est en Dwiran, au-dessus de l'Imlilen, ou par le col du tizi Uššen.

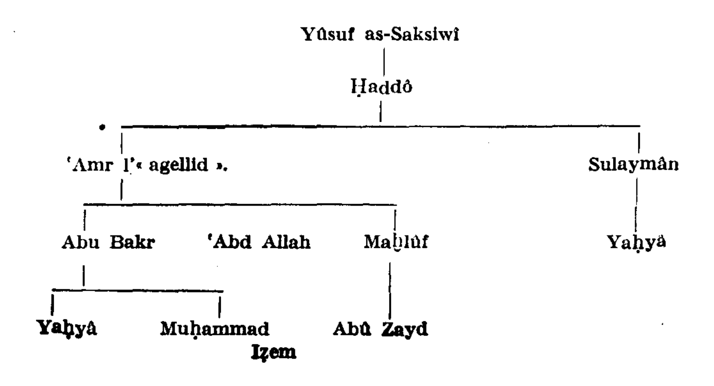
Il récupéra alors sa terre, et la foula en maître, jusqu'à ce que se produisît la dissidence d'un de ses parents, Yaḥyâ b. Sulaymân b. Ḥaddû, au temps où le vizir 'Omar b. 'Abd Allah exerçait plein pouvoir sur le sultan du Maghreb comme 'Amir sur la province de Marrakech. Le prétexte était l'assassinat du père de Yaḥyâ, Sulaymân, par 'Abd Allah son neveu, à l'époque de son premier commandement. Yaḥya garda la royauté des Saksîwa jusqu'en 775.

Alors se leva contre lui Abû Bakr b. 'Omar b. Ḥaddû, qui le tua pour venger son frère 'Abd Allah. Il gagna ainsi la souveraineté sur les Saksîwa et leurs vassaux. Mais il fut, après un an de répit, assailli par l'un de ses parents de la même lignée, et dont mes notes ne précisent pas l'identité, sinon que c'était un 'Abd ar-Raḥmân. Son coup se produisit en effet pendant ma seconde absence du Maghreb (1375). Une source sûre m'a renseigné depuis sur son compte : il se révolta contre 'Abû Bakr b.'Omar, le tua, et garda le pouvoir absolu sur la montagne jusqu'à la date dudit document. En 1387, j'ai appris que cet 'Abd ar-Raḥmân se dénommait en réalité Zayd b. Maḫluf b. 'Amr Agellid. Il a été tué par Yaḥyâ b. 'Abd Allah, qui s'empara ainsi du pouvoir sur la montagne, où il règne encore. C'est le frère d'Iẓm (1).

Dieu hérite de la terre et de tous ses habitants ».

Tout ce chapitre d'Ibn Ḫaldûn est admirable de couleur et de psychologie. A peine sent-on poindre au début l'esprit de système dans l'allusion à la théorie qui affronte citadins et bédouins comme la thèse et l'antithèse. Nous saluons plutôt dans ces populations de l'Atlas les plus vieux sédentaires du Maghreb, un Maghreb à bourgs ruraux et soigneuses techniques horticoles. Qu'Ibn Ḫaldûn parlant des Seksawa, puisse employer le mot de *badw* avec toutes les associations qu'il entraîne, et sur lesquelles se fonde cette philosophie de l'histoire : mobilité, vendettas, irascibilité, dégoût des tâches permanentes, c'est que les Seksawa de son époque offraient sans doute un caractère de vie pastorale — transhumance en plaine et transhumance en montagne — qui pouvait autoriser un tel classement. Et cela aussi semble suggérer que le domaine de la tribu ait pu s'étendre à l'époque beaucoup plus loin vers le Nord.

(1) La généalogie figurant sur le ms 1621 B. N. est celle-ci :



Ce qui tendrait à le faire croire c'est qu'à un moment même, deux pouvoirs rivaux puissent s'installer de part et d'autre du fort qui verrouille le débouché du Seksawa sur le Dir. Et que serait le rôle de ce fort d'al-Qâhira s'il fallait renoncer à une telle interprétation ? Sans doute était-il destiné à gêner les montagnards dans leur approvisionnement de plaine et leurs déplacements. Sans doute permettait-il de les tourner par les vallées adjacentes, par exemple celle des actuels a. Lḥsen qui remonte vers le Tabgurt en empruntant un autre itinéraire. Mais rien de tout cela n'eût été décisif. On ne bloque pas entièrement des montagnards. Au moins trois ou quatre pistes muletières permettent d'éviter al-Qâhira pour gagner le Dir : plus longues, il est vrai, et l'une d'elles assez pénible. La décision vint d'ailleurs. Elle vint de ce qu'un fort, s'il est à peu près sans effet sur la circulation des hommes et de leurs montures, paralyse absolument les activités agricoles et pastorales qui devraient emprunter sa route : les animaux de labour sont lents et de prise facile, les moissons vulnérables au soldat qui peut les ravager ou les rafler, la remontée des grains vers les greniers fortifiés, une opération délicate, tout comme la transhumance hivernale des troupeaux. Voilà pourquoi al-Qâhira a contraint les Seksawa, à la capitulation non certes, mais au repli sur leurs arrières montagneux (1).

Les voilà désormais privés de leur projection sur la plaine, et par là même de leurs ressources alimentaires, et aussi du rythme interne de leur vie. De tels coups, qui avaient pu commencer par la perte du bas pays, avec Šišaoua, consomment à présent, et pour toujours, une décadence structurale.

Les « rois thaumaturges »

L'agellid 'Abd Allah est une figure centrale du XIVe siècle dans cette partie du Maroc. On le voit s'agiter de Marrakech, dont il convoite un temps les dépouilles, au Sous extrême où il escamote un candidat prophète, et des révoltes de l'Atlas à la machination andalouse. D'opposant, il devient suppliant, et, de rebelle, gouvernemental, quand une révolution interne l'évince de sa montagne. De noires vengeances ravagent cette famille d'Atrides. Simultanément, et comme par compensation, le pays produit une sainte, Lalla 'Aziza : mais elle aussi, encore que par d'autres moyens,

(1) Chez les Ud Bessebâ', en aval, l'expression *sir lel-ihra* signifie « Va-t-en au diable ! » Dans le même sens, noter le nom péjoratif de l'oued : *Ṭir Iššeḫt*, où il y a une idée de mauvais augure et de calamité.

concourt à résister au pouvoir central. Sainteté et diablerie, intrigues et civisme montagnard se combinent en un mélange, fort saumâtre sans doute à l'étranger. Quel contraste entre la vie tortueuse du roi alchimiste, et la carrière de son contemporain et voisin, 'Amir al-Hintâtî. Celui-là vire au maire du Palais, au grand commis. Mais il meurt finalement capturé sur son propre territoire par les agents d'un régime qu'il a toujours, quoique diversement, servi.

On sent Ibn Ḫaldûn horrifié par ces destins aberrants. Tout n'est pas cohérent dans son témoignage. Il fait de 'Amir, père de 'Abd Allah, un juriste malékite — ce qui n'est guère de goût almohade — et simultanément un dilettante suspect. Par dessus tout, un sorcier. Ce caractère s'hérite dans cette singulière famille. L'entassement de tous ces traits vise sans doute à conférer à toute la dynastie une allure d'intellectualité barbare. La magie est bien entendu au premier plan. Mais n'est-ce pas qu'elle occupe vivement Ibn Ḫaldûn lui-même ?

Le Cadi Abu' l'Abbâs ibn Qunfuđ (1) a quitté Constantine en 1358 pour le Maroc, où il restera plusieurs années. En 1362 notamment il visite la « maison d'Ibn Tumert ». Il est impressionné par cette montagne du Deren qui, dit-il, « n'a d'émule sur toute la face de la terre ni en altitude, ni en eaux, ni en fertilité ». Son témoignage est direct. Il rencontrera même la sainte nationale dans l'exercice de ses fonctions.

Grâce à son *'Uns al-Faqīr* (1386), nous savons que la piété marocaine connaît à ce moment des compagnies ésotériques, *ṭawā'if*, dont les unes procèdent de la personnalité d'un fondateur, d'autres paraissent liées à un ensemble géographique. Il en est ainsi de deux d'entr'elles, les Ḥâḥiyûn et les Hazmiriyûn, qui s'apparentent, et recouvrent en somme le domaine des Maçmûda (2). Al-Hazmirî (3) s'adonne aux spéculations numérales, si bien que le célèbre mathématicien Ibn al-Bannâ' de Marrakech vient souvent l'écouter comme un humble élève. Un autre haut esprit du temps, al-Abullî ne dédaignera pas d'aller lui aussi en montagne solliciter les avis d'un cheikh des Haskura (4). De multiples foyers d'étude disséminés

(1) J'ai consulté les ms 787 et D 1498 de la B. de Rabat, de l'*Uns al-Faqīr*. Nous les appellerons x et y.
(2) *Uns*, x, pp. 41 à 48 ; y pp. 32 b sq.
(3) Sur Al-Hazmirî, cf. Aḥmad Bàba, *Nayl*, pp. 225-6 ; Ibn al-Muwaqqit, *as-Sa'âdât al-'abadiya*, I, p. 57 ; *Istiqṣa*, *A. M.* XXXIV, p. 298, n. I. Ce šayḫ meurt en 1280.
(4) 'Abbâs b. Ibrâhim, *I'lâm*, t. III, p. 273.

dans l'Atlas, poursuivent les applications que le *fiqh*, par sa théorie des successions, lie au maniement des chiffres. Mais la mathématique touche à l'alchimie. Le titre de certains ouvrages d'Ibn al-Bannâ' révèle de ce côté une étrange attirance (1). Et la compagnie-sœur, celle des Ḥâḥiyûn, tombe dans ce que le Cadi nomme pudiquement l'aberrance et l'excès. Tout le monde de confrères, uni par un certain style de vie, est divisé par les obédiences rivales, mais semble avoir aussi ses rassemblements. A l'un de ses synodes, célébré sur la sainte falaise de Tit, assiste Ibn 'Arabî, qui revient d'Orient (2). L'arcane oriental, la finesse andalouse rejoignent ici l'exercice spirituel que poursuivent dans les cavernes de l'Atlas des solitaires subtils et sauvages. Etrange, brûlante rencontre de ce thème oriental et de ce thème africain (3), qui s'entralaceront jusqu'à nos jours dans l'âme du Maghreb.

Rien d'impossible dès lors à ce que les hauts cantons Seksawa soient touchés par ce violent débat. Leur trait propre, c'est qu'une dynastie l'anime. Non comme mécène, mais comme héroïne et participante. Tout se passe comme si, avivée par le mouvement de l'époque, qui lui fournit un alibi doctrinal, une seigneurie archaïque s'obstinait à transposer en magies érudites une fonction agraire aux origines perdues dans la nuit des temps.

Alors que la sociologie maghrébine n'a rien trouvé jusqu'ici qui corresponde au type, popularisé par Frazer, du rôle magique de la royauté, et même qu'une constante division des pouvoirs semble, dans ce monde, opposer les prestiges du sacré aux puissances temporelles (4), nous avons ici, éclairés à plein par l'histoire, une série de « rois thaumaturges ». Tels les décrit Ibn Ḫaldûn et tels exactement les a recueillis, dûment expurgés, la mémoire des Seksawa.

On sait que le père de 'Abd Allah, cet ' Amir à l'orthodoxie tellement bizarre, est aujourd'hui révéré comme un saint : nous avons ici la fortune de recouper l'histoire par l'hagiologie, et de recouper l'une et l'autre par la

(1) *I 'lâm*, t. I, p. 379 : *al-'Azâ'im wa' r-Roqy, 'Amal aṭ-'ṭalismât, al-Rajaz wa' l-Fâ'l wa' l-Kahâna, al-Mu 'jiza wa' l-Karâmât wa' s-Siḥr*. I. al-B. meurt en 1322.

(2) *Uns*, y p. 35 a, l. 3 *de fine* sq. Ceci se passe en 1368.

(3) La langue usuelle en est sans doute le chleuh. *Cf. Tašawwuf*, ms G. S. Colin, p. 270 : en 608 hég., le saint Abû Uljûṭ al-Hazmirî fit aux Maṣmûda, sur les bords du Nfis, un sermon éloquent et allégorique en berbère, *bi-lisâni-him* (1. 4 b).

(4) R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen*, pp. 223, 322. E. Laoust, *Mots et Choses*, pp. 314, 315, attribue à ces fonctions agraires antiques l'abondance maghrébine des actuels « chorfa ». L'hypothèse est séduisante.

topographie. Ce qui est remarquable, c'est que les généalogies aujourd'hui prêtées à la dynastie l'apparentent aux Almoravides. Cela fait anachronisme d'un siècle et s'explique sans doute par les réactions que dut entraîner la disparition des Unitaires. Il y a donc des chances que ces généalogies aient été remaniées après coup, peut-être au cours d'une des poussées ultérieures du mysticisme marocain, et à un moment où un rattachement almohade constituait une objection à la sainteté, et une invite au camouflage. A ce moment, il a fallu intercaler d'autres noms entre 'Amr et 'Abd Allah. Mais il est remarquable que la généalogie d'un groupe aberrant, qui se trouve aujourd'hui en plein Mtugga, s'autorise toujours de l'ascendance d'un 'Abd Allah b. 'Amr et confirme donc la filiation donnée par Ibn Ḫaldûn.

Le souvenir de l'*agellid* 'Abd Allah reste vivant dans la *taqbilt* qui réside aujourd'hui dans les alentours d'al-Qâhira, devenue Lqihra, et revendique, encore que de formation récente et hétéroclite, cette illustre ascendance. J'ai recueilli sur place plusieurs traits de sa légende.

Cet 'Abd Allah est mis en rapport avec la « Qaṣba du Ma zen » visible entre Ilutjan et Tuẓẓumt. Il aurait été tué par son propre fils. De fait, une petite agglomération dite de 'Ali Iẓm existe non loin, en Dwiran, à l'embranchement de la piste qui monte vers Lalla 'Aziza. On montre, au bas de la Qaṣba à l'endroit dit Leḥneg un petit acropole dit Tigemmi n-Tarmest, qui aurait été la maison de 'Abd Allah. Au-dessus, il y aurait eu un ancien village, à l'emplacement dit Tigudat Ijjawan « des vents », actuellement encore occupé par les silos. Au-dessus encore on montre des traces de fortifications et une source, Iqurtit u Ġurju.

Tout cet estuaire regorge de ruines. A laquelle correspond la forteresse mérinide ? Il est difficile de choisir, mais l'imagination aimerait à la situer sur l'éperon escarpé, aux strates verticales qui domine en flèche le lit du fleuve, à peu près au confluent d'un ravin rejoignant le torrent des Ait Lḥsen et, plus au nord, les crêtes de l'Urkus. Forte position dont on comprend qu'elle ait laissé, dans le sentiment populaire, une amertume justifiée par le coup que son installation porta à un peuple dès lors claquemuré, coupé des grandes choses.

IV. D'un "peuple" à une "tribu".

Entrons dans ce moyen âge de l'Atlas. Ce terme, qui peut paraître étrange, rend bien le contraste entre une zone relativement éclairée, fût-ce de l'éclat un peu suspect d'Ibn Ḫaldûn, et la vaste pénombre qui la sépare du

stade accessible à nos premiers observateurs. E. F. Gautier parlait, dans le même sens, de « siècles obscurs ». De quoi on lui fit grande querelle. Peut-être en effet cette obscurité ne traduit-elle que l'ignorance du chercheur européen, ou son agacement devant les complexes avenues d'une histoire qui reste latérale, non seulement par rapport à lui, mais même par rapport aux écrivains arabes. Que notre recherche parte d'un point de vue diamétralement opposé à celui-là, elle en trouvera la récompense dans l'aubaine d'une trouvaille. Pour les trois derniers siècles au moins, s'offre une documentation de premier ordre, quoique trop rarement utilisée en Afrique du Nord. De ces sources purement indigènes, la critique dira si nous avons trop présumé. Il est vrai que, pour la période qu'embrasse le présent travail, nous en sommes réduits essentiellement aux sources européennes. Elles ne laissent pas toutefois d'offrir de précieux indices, encore qu'espacés, et surtout indirects.

Renversement de l'histoire rurale maghrébine (XVIe *siècle*) (1)

Est-ce un hasard si la grande histoire qui, depuis si longtemps, était peuplée de ces noms campagnards illustrés par l'aventure almohade déserte les populations de l'Atlas ? D'Ibn Ḫaldûn à l'*Istiqṣa* personne ne mentionne plus guère les Seksawa avant nos officiers. Ce qui compte désormais, pour les chroniqueurs, ce sont les tribulations royales et les vicissitudes d'un prosélytisme de culture, de mode et de manières, plus encore que religieux et politique. Histoire de batailles, certes, mais aussi histoire de chancellerie et d'école.

A partir des Waṭṭâsides, tout est dominé par l'imminence européenne. Quatre siècles à l'avance, sous les derniers d'entre eux, manque s'imposer ce qui s'est plus tard appelé « un protectorat » étranger. Mais le danger fait fuser des forces neuves. La dynastie saâdienne, issue d'un renversement géographique qui fait une fois de plus prévaloir le Sud sur le Nord, rétablit l'état et sauvegarde le Maroc. L'expédition soudanaise (1590) jette même les bases d'un impérialisme africain, rival à la fois de celui des Turcs et de celui des Portugais. Mais la consolidation de la monarchie chérifienne suscite une hiérarchie qui va faire écran sur le pays plutôt

(1) Cf. considérations de H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. II, 1950, pp. 158 sq. et Ch. A. Julien, rééd. Le Tourneau, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. II, 1952, pp. 204 sq. Le livre ancien d'A. Cour, *L'établissement des dynasties de chérifs au Maroc*, 1904, est toujours plein d'aperçus intéressants.

qu'elle ne saura le servir ou l'exprimer. Le Makhzen, il est vrai, a la vie difficile. Entre les appétits internationaux d'une part, et de l'autre les révoltes de tribus, il subit une double menace. Aussi est-il doublement instable et précaire.

Pourtant, le jeu dure longtemps, ce qui est un succès, et connaît des phases glorieuses. Mais, quels que soient les résultats, bons ou mauvais, dramatiques ou pacifiques, c'est un jeu. Tel le voient les auteurs qu'il passionne. Nouvelle raison pour eux de négliger ce qui bouge confusément par dessous : désastres économiques, migration de peuples, changements de langage, d'habits et de maison. La masse des bédouins et des montagnards n'apparaît dans cette littérature que comme un réservoir d'infidèles ou de guerriers. Haïssables, méprisés ou craints, inquiétants toujours. Ce ne sont qu'hérétiques furibonds, payens et paillards, taillables paradoxalement — pourvu qu'ils y consentent, — mais aussi durs bonshommes, comme on vit bien à la bataille des Trois Rois (1578). Comment, pourquoi s'y intéresser ? Aussi cette Germanie ne trouvera-t-elle pas son Tacite. Une telle discordance entre la chronique et l'histoire rend vaine toute tentative de reconstituer celle-ci à partir de celle-là. Et ce n'est pas tant la rareté des données qui s'y oppose que leur déformation. La vraie histoire doit tourner le dos à la chronique.

L'étude d'un segment de l'Atlas, les Seksawa, jettera peut-être quelque lumière sur ce qui se passe dans ce monde rural, en son cœur triplement cuirassé.

Sources externes

A partir du xv[e] siècle, les documents européens sont moins rares. Non seulement pour la section littorale qui va de Mazagan au « Cap de Gué », mais pour la vaste province que circonscrirait un triangle ayant pour base le Dir, jusqu'à Marrakech, et pour sommet Mazagan. Informations directes ou indirectes composent un tissu de connaissance assez serré. A l'apogée de leurs entreprises dans le premier quart du xvi[e] siècle, les Portugais contrôlent ce triangle de terres, de l'Océan à ce qu'ils appellent les « Monts Clairs ». Leurs raids les y enfoncent parfois fort avant. L'intérêt de ces sources est vif. Elles apportent, sur le plan économique, cher jadis au marchand et au conquérant, mais maintenant aussi à l'historien, des détails qui sans elles seraient restés inconnus.

Plus précieuses encore, les notations de voyageurs, du plus grand de tous surtout, ce « Léon l'Africain » qui joint l'intime connaissance du pays aux curiosités de l'italianisme. Il passe, en 1515 au moins, à Imintanout peut-être, en tout cas chez les Nfifa, — rétablissons le nom berbère : Affüfen —. Il y gâte son vêtement blanc que ces campagnards, avides de participer de sa *baraka*, pressent de leurs mains dévotes et sales. En 1550, Diego de Torres suit de même la route du Tizi Umaššô. La révolte y couve. Les vallons n'en sont pas moins idylliques. Marmol n'ajoutera que peu de choses à ses devanciers, qu'il plagie effrontément. A la fin du XVIe siècle, un autre voyageur, suivant le même axe, consigne des observations plus précises. C'est « l'Anonyme Portugais ».

De son côté, et bien qu'elle n'ait plus d'Ibn Ḫaldûn, l'historiographie arabe rend bien, à sa façon anecdoctique, le mouvement spirituel de l'époque. Epoque fertile en miracles : multiplication de nourritures, protection des champs contre les oiseaux, des gens contre les chacals, invention de sources, prodiges dans la science, la sainteté, la guerre, la détestation du bas-monde et le mépris des grands. Le milieu du XVe siècle a vu en effet éclater ce qu'on peut appeler la révolution des *Ṣūfī*-s. Un mysticisme aux profondes adhérences rurales mobilise les énergies du Maghreb contre les entreprises chrétiennes du littoral. Une historiographie dévote, tout imprégnée de croyance populaire, reconstitue en quelque sorte l'histoire passée et présente du pays à la tendre lumière du culte des saints.

Mais tout cela, nos tribus ne l'observent, ne le ressentent que de loin. Même si l'on se penche, comme Léon, avec déjà son beau zèle ethnographique, sur ces montagnards, le secret de leur animation interne se dérobe. On ne le cherche plus, à vrai dire. On s'en désintéresse, on n'en a plus peur, il est devenu indéchiffrable. Par un curieux paradoxe, à mesure qu'une documentation du type habituel vient rassurer le chercheur, nos Seksawa, et avec eux, les autres populations du haut Atlas occidental s'enfoncent dans l'ombre. Tout ce que nous pourrions dire d'eux, du XVe au XXe siècle, consisterait en d'assez vaines floritures sur quelques textes, dont l'intérêt serait plutôt dans ce qu'ils taisent que dans ce qu'ils indiquent, si, à partir du XVIIe siècle, et de plus en plus abondamment jusqu'à nos jours des sources internes d'une précision et d'une richesse admirables ne venaient aider la recherche. Nous les utiliserons surtout dans un autre travail, consacré à la période moderne.

En marge de l'histoire sâadienne

Mais cette relative obscurité de l'Atlas, au moment où les régions qui l'entourent, Sous, Ḥâḥa, Haouz, Marrakech, passent, avec les Saâdiens, au premier plan, ne laisse pas d'être révélatrice. Elle signifie, pour le secteur qui nous occupe, une mise à l'écart.

L'histoire mérinide se répète donc en cela : mais c'en est fait des grandes initiatives montagnardes. Du XIVe siècle, l'époque présente ne reproduit que les caractères négatifs. Certes, prétendants et rebelles, réfractaires à l'impôt, mécontents, irréguliers de toute espèce, tirent toujours parti de cette réserve d'insoumis. Mais le petit peuple qui y subsiste n'est plus capable d'effort suivi, d'ambitions lointaines. Entre autres causes ou entre autres signes, il est coupé de l'ancien allié arabe, de ses bases agricoles et de la mer.

La coupure de ces liens semble s'être consommée au XVe siècle. Elle a fait du pays Seksawa un réduit, à peu près inexpugnable, mais sans possibilité de sorties. La rébellion continue, comme au temps des Mérinides, mais sur un mode plus mesquin, tronqué.

Or, dans le même temps, une effervescence géographique, si je puis dire, se manifeste autour de la montagne. Le Dir, et la route du Sous, par le col du Tizi Umaššô prennent une importance toute nouvelle. Cela s'explique sans peine. Le Saâdien est d'abord un faste personnage que des hommes de Dieu proposent à l'allégeance des tribus. Sur ces bases religieuses et proprement féodales il s'est d'abord affirmé dans le Sous, puis les Ḥâḥa (1). Une liaison solide avec Marrakech, sa capitale depuis 1525, lui est nécessaire. De là l'intérêt porté à la route du col, que ponctuent des lieux caractéristiques. Enumérons-les, d'Imintanout vers le Sud.

D'abord un gîte d'étape, esplanade à bivouacs qui s'appelle encore *iger ugellid* « champ royal ». Un autre à Aglagel sur l'Issen : endroit néfaste pour la dynastie, puisque le Sultan Muḥammad aš-Šayḫ y fut décapité par son escorte turque (1557) (2). Les assassins réussiront l'exploit de ramener à Alger la tête du monarque. Pour qui connaît le site, l'attentat, comme la surprenante odyssée qui s'ensuit, sont inconcevables sans la connivence des gens du pays, dont il n'est pas inutile de rappeler qu'ils ont de vieux

(1) *Nuzhat al-hâdî* tr. Houdas, 1889, p. 33.

(2) Sur le drame d'Aglagel, cf. récit de la *Nuzhat al Hâdî*, tr. Houdas, 1889, pp. 78 sq. ; *Istiqṣâ* ; *A. M.* XXXIV p. 53 ; *Sour. in.* 1re série, Saâdiens, Fr., t. I, p. 445 (relation de fray Luis Nieto) ; Diego de Torres, *Relacion del origen y suceso de los Xarifes...*, Séville, 1586, pp. 464 sq.



Fig. 7 — Gorges de l'wād Issen, sur le parcours de la route actuelle du Tizi Umašso à Taroudant



Fig. 8 — Un Canton des Seksawa. Vue d'Igilen et de la moyenne vallée de l'asif n-ait Lḥsen



Fig. 9 Sanctuaire de Lalla ʿAziza à Ẓiniṭ. Noter la *qubba* récente, de type citadin, environnée de constructions de type local. La foule est rassemblée pour les *tiġersiwin* (sacrifices) de juillet

comptes à régler avec les Saâdiens. De fait, les Turcs, nous dit un document français, « se réfugient dans l'éspesseur des bois et aspreté des rochers et montagnes ». C'est la chose qui ne se fait jamais, en Afrique du Nord, sans bonne volonté de l'habitant. Après Aglagel, voici la forteresse de Ben Takemmust, laquelle, comme plus bas la forteresse d'al-Qâhira, vit toujours dans le folklore du lieu. Le tyran qui la bâtissait, dans un lieu sans matériaux, était, dit-on, obligé de faire venir la terre d'Ameskrud. Lors de sa mort, à l'instant même qu'on l'apprit, les chameaux du convoi s'en débarrassèrent incontinent, tout comme les tribus font de l'obéissance à chaque changement de règne. La terre resta amoncelée ***b**-iguḍiyin*, c'est-à-dire « en tas » : d'où, si l'on veut, le nom de la petite plaine de Biguḍin. L'étymologie vaut celle que Rabelais donne de la Beauce.

Quoi qu'il en soit, on arrive au col du Bwibaun. Aux cols, plutôt, car des variantes d'itinéraire sont possibles. L'une prend l'ouest par les Idaw Ziki; une autre à l'est, par les Idaw Mḥmud. Deux cols, le t. Moḥu Lḥoseyn et surtout le t. u Tagḍišt, offrent des voies plus faciles l'été (1). La concurrence de toutes ces passes a inquiété, sans doute pour des raisons de surveillance ou de fiscalité, le sultan al-Manṣûr (2).

De son temps en effet, il s'agit bien d'une liaison d'empire, qui tire son sens d'un trafic de marchandises et de voyageurs régulier et organisé. C'est par là qu'arrive traditionnellement l'argent de cette Tamdult Wâqqa, dont la richesse est un thème du folklore chleuh (3). Mais surtout les entreprises saâdiennes confèrent à cette route, ou lui rendent son grand rôle de route de l'or soudanais (4). Avec l'or, bien d'autres choses sans doute arrivent, qui renforcent les communications du Maroc avec son socle africain. A certains égards c'est une nouvelle vague méridionale qui déferle par là, dont les effets, s'additionnant à ceux des invasions bédouines,

(1) La première reconnaissance du Bwibaun est de Segonzac, *Voyages au Maroc*, p. 253. Les principales variantes à partir de Timezgadiwin, dans la vallée de l'Issen (Demsira), sont les suivantes :

a) Timezgadiwin-Turbiḥin (Iskajen) — Arg (id.) — Tiska des Idaw Maḥmud-Iffiggig-Tamarwut (Ergita).

b) Timezgadiwin-Tafilalt (Idaw Maḥmud) — Agu-passe de Tagoḍašt (Idaw Ẓal) Tilezza (Ergita).

c) Timezgadiwin-Argana-Idaw Ziki-Tizi Ferreq Ilma-Lumm^{w}ih-Sidi Mebruk-Bwibaun (Idaw Zal)-Mnizla.

d) Timezgadiwin-Argana-Tirkkô-Idaw Tuḥsat.

(2) Al-Ufrani, cité par de Castries, *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed el Mansour*, 1909, p. 28, n. 4.

(3) Massignon, *Le Maroc dans les premières années du* XVIe *s.*, p. 112. Sur Tamdult Waqqa, Dj. Jacques-Meunié, *Greniers citadelles au Maroc*, 1951, pp. 234 sq.

(4) Vues pénétrantes de F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1949 pp. 364 sq.

viennent submerger ce que le Maroc des plaines conserve d'antiques caractères méditerranéens. De ces apports, de ces influences, le Tizi Umaššô est devenu le goulet. Il l'est resté jusqu'à nos jours.

Le nouvel itinéraire supplante ceux qui passaient directement par la montagne. L'arête atlasique n'est en effet coupée que de cols nombreux certes (1), mais ardus, souvent enneigés, impossibles à emprunter sans sauf-conduit de groupe à groupe, sans guides locaux, et somme toute sans initiation et connivences. Réciproquement, l'épaisseur du massif ne tolère une circulation à l'échelle d'un ensemble politique et économique la débordant de trop loin, que si viennent jouer des facteurs d'unité soit externes, comme notre pacification, soit internes, comme ce fut probablement le cas lors des Almohades. La rébellion maṣmudienne contre les Mérinides a dû fractionner les systèmes plus amples du siècle précédent. A partir du milieu du XIVe siècle ces rapports n'ont même plus pu s'ordonner autour d'une principauté régionale. Les chemins de l'Atlas se sont donc disloqués, et ne gardent plus d'importance qu'entre cantons. Corrélativement se développe une communication qui longe la montagne en l'évitant : cette « voie royale », *aġaras ugellid* ou *ṭrîq ssolṭan*, dont nous venons de décrire les principales étapes.

Honneur périlleux pour la tribu du col, les Demsira. Leur décadence politique succède à une phase de prospérité commerciale. C'est en effet au XVIIIe siècle qu'ils devront évacuer le bas Seksawa. Mais quand l'avaient-ils occupé ? Etait-ce là une extension récente (XVIe ou XVIIe), où ils auraient joué le rôle de fourriers du pouvoir central ? Ou bien ont-ils, comme les a. Gasa, usurpé les terres des vieux *agellid*-s au moment où ceux-ci ont été brisés par les Mérinides (fin du XIVe et XVe siècle) ? La seconde hypothèse est la plus vraisemblable. Quoiqu'il en soit, la transformation que connaissent les Demsira, du fait de la vitalité nouvelle qui anime la voie sultanienne, se laisse approximativement situer. Léon passe chez eux en 1515. C'est à ce moment une « fort bestiale et barbare nation », sans cités ni châteaux (2). Vers 1550, au contraire, Marmol y note l'activité commer-

(1) Une dizaine de cols percent l'arête atlasique qui semble faire des a. Ḥadduyws un cul de sac : t. Meggayed (vers a. Gasa, Tekssit) ; t. Uzdim (le col du Tiška, v. Tiguga, Idaw Mṣaṭṭog, Aġbar) ; t. Uzḍut (id.) ; t. n-Trga (v. Irohalen n-Tilet) ; t. n-Tbgurṭ (id.) ; etc. Cela sans compter les débouchés indirects par le haut Asif el-Mal, ou les échappées par les Idaw Maḥmud.

(2) Léon, *Descr.*, Schefer, 1896, t. I, p. 163.

ciale, voire métallurgique, et la facilité des rapports avec l'étranger (1). Décalage frappant. Une grande route économique et politique s'est ouverte.

Léon ne parle pas d'Imintanout, bien qu'il situe en Nfifa, on l'a vu, une scène d'amusante naïveté dont il fut le héros (2). On peut pourtant supposer que ce bourg, au débouché du col sur la plaine, se développe ou renaît dans la première partie du xvi[e] siècle, par rassemblement autour d'un marché. C'est souvent le lieu de rencontre entre le nord et le sud : aventures commerciales, diplomatiques ou guerrières (3). Son essor marque sans doute le déclin des bourgades sises plus à l'est, sur le Seksawa même : l'al-Qâhira des Mérinides par exemple (4), ou cette Jumù'â (marché du vendredi), sise un peu plus aval, et que les Arabes ont détruite à la fin du xv[e] siècle (5). Evidemment, l'intérêt économique et politique s'est déplacé des Seksawa, et de la crainte qu'inspiraient jadis leurs ambitions. Il se reporte sur l'axe qui coupe l'Atlas. C'est une communication vitale dont il importe de maintenir la sécurité, et qui réagit désormais sur la vie et l'habitat des groupes. Le pouvoir, dont les visées s'élargissent à une ampleur tout impériale : Touat, Sahara, Soudan, néglige maintenant les problèmes internes de la montagne. A la fois parce qu'il les déborde, et parce qu'il n'en a plus peur. Mais aussi parce qu'il n'ambitionne plus de les résoudre autrement que par une répression épisodique. C'est maintenant non plus dans l'estuaire des Seksawa, face à des fauves inquiétants, que le Makhzen édifie ses citadelles. C'est à Imintanout, où les ruines de deux d'entre elles au moins gardent encore fière allure.

Au nord des Seksawa, la plaine est occupée, ou mieux, parcourue par les Arabes. La présence, plus ou moins intermittente, d'Ud Bessebâ' est déjà attestée. Leur origine est obscure. De même celle des petits groupes de Ma'qil que l'on voit apparaître à ce moment : Ḥṣayn, Mjjaṭ, qui se sont maintenus, ou Idaw Blal, que les Alaouites plus tard déporteront. Ces tribus pillardes rançonnent les populations sédentaires assez faibles pour subir, voire solliciter leur protection. Certainement celles de l'îlot berbéro-

(1) *L'Afrique de Marmol* (Perrot d'Ablancourt), 1667, t. II, p. 26.
(2) Léon, *ibid*, p. 215.
(3) *Sour. in.*, Port, Saâd., III, p. 417 .
(4) Cf. Cependant *Sour. in.*, angl., I, 1918, p. 312, n. 6, sur « Alquera », et la rencontre guerrière de 1544.
(5) Léon, *ibid*, p. 182 ; Marmol, *ibid*, p. 45.

phone de Chichaoua, voire une portion du bas-Seksawa. Au début du siècle, une bourgade non identifiée, à une certaine distance au Sud du Jumû'â, se relève timidement des ruines, mais vit sous la terreur d'Arabes et Portugais (1). A cette époque pourraient remonter les vestiges de fortifications que l'on observe encore dans la petite plaine des a. Musa, en aval de Ẓiniṭ. La vie des Seksawa se serait donc retirée plus haut, défendue par la sainte nationale. Ce qui confirmerait l'hypothèse, c'est que Léon distingue Sevsava et Secsiva (2) : le premier terme qu'il fait remonter loin en amont, doit sans aucun doute s'entendre « Chichaoua ». L'indépendance montagnarde est donc fortement contractée.

Sur l'est, les Mezuḍa sont déjà repérables. Les Gedmiwa sont expressément signalés comme tributaires des Arabes, de qui leur bourgade d'Amismiz a beaucoup à pâtir (3). Les Ud Mṭa sont mis en rapport avec l'aventure arabe et portugaise, se traduisant par oppression, dévastation, ou tout au moins extorsion de tributs. Au nord-est, outre Tiška, se situe peut-être la zone d'influence de ces derniers émirs Hintata, « rois de la montagne», rappel abâtardi du « Makhzen » almohade. Tant bien que mal, en butte à l'assaut de toutes les forces nouvelles, qui finiront par avoir raison de leur existence historique et même de leur nom : Arabes, Portugais, pouvoir montant des Saâdiens et des marabouts, — ils subsistent dans la plaine de Chichaoua. Ils ont peut-être succédé à leurs frères farouches, les Seksawa, à la fin du XIVe siècle. C'est la fable du chien et du loup (4).

Le rite au service de l'insurrection (1552)

Le délaissement des Seksawa par les grands axes de l'époque est manifeste. Jamais, sauf erreur, ils n'apparaissent dans les documents portugais, si fertiles en détails et en noms. Pourtant, des chevauchées, pour la plupart mal localisables, mènent les Chrétiens loin à l'intérieur des « Monts Clairs »,

(1) Léon, *ibid*, p. 183 : il s'agit d'« Imegiugen », détruite en 1494 par as-Sayyâf, renaissant timidement en 1515, mais sous la menace d'Arabes et Portugais : or elle est à 25 milles au s. du Jumû 'a : soit bien en amont dans la vallée.

(2) Léon, *ibid.*, p. 222. Marmol, *ibid.*, pp. 71, 72, semble intervertir, en plaçant Secsiva au nord de Chuchava.

(3) Léon, *ibid*, p. 226.

(4) *Istiqṣâ'*, tr. *A. M.*, XXXIV, p. 26 ; *Sour. in.* (de Cénival), 1re série, Saâdiens, Port., t. I, p. XIV ; de Cénival, « Les émirs des Hintata », *Hesp.*, 1937, IV, pp. 245 sq. ; H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. II, 1950, p. 149.

ou le long du Dir (1). Les voici en Ud Mṭâ, peut-être en Mezuḍa (1514), en Mtugga sans doute (1515). La même année, bien au delà du col, ils poursuivent un parti d'Ud Bessebâʿ jusqu'à Aglagel, où sera plus tard décapité un Saâdien. Talmest, Sidi Šiker, centres importants du cycle des Regraga, sont devenus le lieu de concentration ordinaire de leurs colonnes. Par leur protégé, le fameux Yaḥya u Tâfûft, ils exercent une suzeraineté qui semble avoir atteint, sous la forme fiscale, jusqu'au marché d'Amizmiz, donc vraisemblablement aussi ceux des Frûga et d'Imintanout (2).

Les cartes de l'époque figurent souvent, dans une place vide, *terrae incognitae*, un petit paquet de montagnes, décorées du nom de Sesaua, lequel, dans les graphies hispaniques, se confond aisément avec celui de Chichaoua, où le *ch* est rendu par des *x*. Mais le vide, on l'a vu, est contourné à l'ouest et au nord par la voie sultanienne. Cette espèce de *limes* est entretenue au prix de durs accrochages, et parfois d'interventions en profondeur. Plusieurs événements de cet ordre marquent le milieu du siècle. Si la chronologie en est douteuse, la couleur en est intense et rend une vive impression d'authenticité. La révolte des montagnards se fait, comme il se doit, contre le fisc. Mais aussi contre une certaine action religieuse.

Le secteur qui se révolte est certainement la partie sise à l'est de la route du col. Le témoignage de Diego de Torres (3), qui y passe en 1550, ne laisse guère de doutes à cet égard. Les Seksawa sont de la fête. Ils repoussent une première colonne. La seconde, composée de Turcs et de renégats, est plus heureuse. Elle emporte, au prix de grandes difficultés, un « peñon » rocheux où se sont retranchés les rebelles. L'aventure finit naturellement en massacre. Non sans qu'une héroïne montagnarde, ralliant les jeunes hommes, ne se précipite sur l'ennemi dont elle fait grand massacre, avant de tomber elle-même. La scène, retracée par deux voyageurs espagnols (4), est pathétique.

(1) Note de Cénival, *Sour. in.* Port., t. I. Mention de raids portugais à Borj u Rumi (p. 483, n. 3) : Ud Mṭâ, et peut-être Meẓuḍa, en 1514. Poursuite d'un parti d'Ud Bessebâʿ en 1515 jusqu'au lieu identifié avec la « Culeihat el-Muridin » de Léon, et peut-être avec le Tamalukt des Mtugga (p. 765, n. 1).Poursuite d'Ud Bessebâ jusqu'à Aglagel (p. 756). Il est curieux qu'entre autres traits hagiologiques marquant la voie du col, une tradition mentionne la mort du *mujâhid* ʿAbd al-Mâlik b. ʿAmer as-Sibaʿî en combat au « Fort de l'Or » des Demsira ; le saint se fait enterrer à côté de sa hache d'armes. (Doc. a. Tunert de 1503, relevé par la Chapelle).

(2) Cf. là-dessus les abondantes notes de R. Ricard sous plusieurs de ces noms dans son édition de Damiao de Gois, *Les Portugais au Maroc de* 1495 *à* 1521, 1937.

(3) Diego de Torres, *Relacion...*, pp. 287 sq., et chap. 86, pp. 301 sq. L'expédition comporte « algunos sufis » (p. 303). Tout le chapitre est très curieux.

(4) L'autre est Marmol, *op. cit.*, pp. 69 sq. Mention expresse d'une participation des « Chauchava ». Relents d'« almohadisme ».

Ceci se passe en 1552. Dans quelle mesure s'agit-il des mêmes incidents que, sur la foi sans doute de sources locales, a consignés le chroniqueur de Tasaft ? La coïncidence des dates est impressionnante. En 1550, un caïd de plaine, envoyé par le Sultan, ne peut remonter la vallée que jusqu'à Ẓiniṭ. « On lui tue beaucoup de monde », et il se replie, piteusement navré. Mais en 1553, dit notre auteur, la colonne atteindra Meḍlus, dans le haut ait Ḥadduyws, et y séjournera une huitaine. Elle redescend, ayant fait payer un tribut sans doute fort léger. Soumission protocolaire, et règlement d'une taxe de principe à un vainqueur fort pressé de regagner la plaine (1). Cette tournée de perception succède peut-être aux opérations de l'année précédente, lesquelles semblent avoir visé un secteur sis plus à l'ouest et au sud : c'est en effet de Taroudant qu'était partie la répression. Ce genre d'aventure coûte cher aux uns et aux autres. Aussi, le plus souvent, les gens d'en bas se contentent-ils à moins de frais. Tant que la route du col n'est pas coupée, ils préfèrent contourner ce môle de barbarie. Et le petit espace que dédaigne — et pour cause — la politique du temps, peut recueillir bannis et protestataires.

C'est ainsi qu'en 1581, une génération après l'assassinat d'Aglagel, fait sécession un neveu mécontent d'al-Manṣûr. Cet Abû Sulaymân Dâûd b. ʿAbd al-Muʾmin se proclame « souverain de la montagne des Seksawa (2) ». Inlassablement l'épisode mérinide recommence, mais, cette fois, chétif et mesquin. Un caïd investit la vallée. Le prétendant doit s'enfuir. Il échoue chez les Arabes Maʿqil et y mènera la vie nomade jusqu'à sa mort (1589). Est-ce un vestige des vieux liens qui unissaient les *agellid*-s aux Arabes ? Nous n'en savons rien (3).

(1) Justinard, tr. de la *Rihala de Tasaft*, p. 171.

(2) *Istiqṣâ*, tr., *A. M.*, XXXIV, p. 160. Il se réfugie d'abord chez les Hawzala (Idaw Ẓal ou Indaw Ẓal) puis chez les Udaya. Encore une de ces liaisons obscures entre Maṣmûda et Maʿqil...

(3) Document singulier, trouvé en ait Ḥadduyws, relate une nomination de fonctionnaire. En 1611, un Sultan Muḥammad b. X (*déchirure*), nomme un certain Saïd b. Brahim secrétaire. Suit le détail des avantages consentis : un *râtib* de 510 w., 400 charges de grain, 100 coudées de drap, etc... et la jouissance d'une maison en ville, à laquelle est affecté son module d'irrigation. Sont pareillement recrutés plusieurs parents de l'intéressé. « Ils auront à assurer le service de notre Porte généreuse. J'invite les secrétaires du Diwân à les y inscrire et à régler leurs honoraires en tant que faisant partie de nos *nuṣ dḥ'â*, et parmi les premiers en notre grâce ».

Enumération précise, style solennel. Sans nous livrer ici à une critique complète du document, dont l'intérêt sociologique est indépendante de l'authenticité, remarquons simplement que le cachet, fort grossier, est d'un type inhabituel, et inséré dans le corps du texte, aux trois quarts de la hauteur. Plus inquiétante encore est la question du nom. En 1611, c'est Zaydân qui règne à Marrakech (1608-1627). Mais il y a un Muḥammad aš-Šayḫ al-Mamûn qui règne à Fès, de façon d'ailleurs précaire, et en rival de son frère Zaydân. On pourrait donc peut-être supposer qu'il recrutait par l'octroi de prébendes des partisans dans la zone insoumise des Seksawa. Et si, plus vraisemblablement, le document est apocryphe, n'est-il pas curieux qu'il simule le nom d'un Sultan n'ayant pas régné à Marrakech ?

V. Isolement.

Quoi qu'il en soit de ces échappées trop décousues sur l'histoire événementielle, on peut en inférer au moins une chose : que les Seksawa se contractent, qu'ils échappent désormais à la grande chronique. Complétons cette vue par deux remarques d'ordre très différent : la première sur une révolution végétale, la seconde sur un portrait.

Maïs contre canne à sucre

« Plante révolutionnaire », a-t-on pu dire du maïs (1). Mais quand situer la révolution ? Si l'on élimine l'hypothèse, à vrai dire subsidiaire, d'un foyer oriental de diffusion, ce serait d'Amérique que cette plante serait venue au Maroc. Avec quels relais ? Peut-être ces îles portugaises de l'Atlantique dont on a justement marqué le rôle important au XVIe siècle par rapport à la côte sud-marocaine (2). Peut-être ces Canaries que désolait, dans le même temps, une monoculture, celle de la canne à sucre, « dévastatrice des équilibres anciens », et responsable, dit-on, de la disparition des Guanches (3).

Quoi qu'il en soit, l'Atlas a trouvé dans le maïs sa sole de printemps. Parfois il la fait alterner avec l'orge, l'espace est suffisant. Parfois il la lui surajoute au cours de la même campagne agricole, et à grand renfort de fumures : c'est le cas le plus commun. La consommation du maïs s'instaure d'autre part définitivement dans le menu journalier, et succède au millet dans les mêmes recettes : exactement comme dans notre sud-ouest le maïs fournissait communément la bouillie dite *millas*, base de la nourriture populaire. Dans l'Atlas aussi, il est vraisemblable que le maïs a succédé, sur la sole de printemps, au millet, que signalent avec constance Léon,

(1) FAUCHER, *Géographie agraire*, pp. 105 sq. Sur la question du maïs au Maroc et dans notre région, cf. notre « Glossaire notarial arabo-chleuh (XVIIIe s.) », *R. afr.*, 1950, pp. 372 sq. avec bibliographie sommaire, à laquelle il faut ajouter Stoïanovitch, « Le maïs », *Ann. hist. soc.* 1951, pp. 190 sq.
(2) *Sour. in.*, Port., Saâd., III, pp. 323 sq. Le Castello Real de Mogador « est » dit Ricard, « une sorte de dépendance de Madère », p. 324.
(3) F. Braudel, *La Méditerranée...*, p. 123.

Torrès, Marmol, alors que l'Anonyme Portugais, en fin de siècle, ne parle plus que de maïs (1).

En l'absence d'études de biologie végétale sur la génétique et le cheminement probable des diverses variétés de maïs actuellement observables au Maroc, on peut admettre que la diffusion s'est faite par les Européens du littoral. Ce fut une sorte de commentaire végétal de leurs entreprises. Le pays participait ainsi de ces révolutions botaniques du XVIe siècle, qui sur tout le pourtour de la Méditerranée, et par l'extension de l'aire du platane notamment, devaient tellement changer le caractère du paysage. Dans le cas d'espèce du maïs, et de sa généralisation à l'Atlas, cette modernisation, ou américanisation — comme nous dirions aujourd'hui — favorisait à l'extrême le régime local : infinie parcellarisation, céréaliculture en jardinage, et par là même sans doute accusait les singularités montagnardes.

Le contraste devait être vif avec le développement industriel de la canne à sucre (2) à la même époque dans le bassin de l'Oued Qṣob, les Ḥaḥa, et à Chichaoua même. Les impressionnants vestiges que l'on découvre encore donnent grande idée de l'effort que déployèrent les Saâdiens en ce domaine. Ils répandirent la canne à partir de Maḥammad aš-Šayḫ. Et

(1) Léon, *ibid*, p. 163 (Demensira) ; Marmol, *l'Afrique*, t. II, pp. 26, 44 ; Torres, *Relacion*, p. 273. *Contra*, l'« Anonyme », p. 97. Il est vrai que la traduction de ces termes botaniques laisse place à l'incertitude. La *Tuḥfat al-Aḥbâb* (XVIIe-XVIIIe s.), H. Renaud et G. S. Colin, 1934, parag. 96, en n., distingue les deux sens du mot *durra*. Notre secteur ignore et son nom arabe *durra*, et le terme curieux *missr*, « l'égyptien » (?) qui lui est donné dans le Sous. On ne connaît ici qu'un mot prétendument arabe : *mezgur* dont la forme *maf 'al* ne camoufle peut-être que la racine berbère *z. w. g. r.* « être le premier, devancer » et un mot revendiqué comme berbère : *aseng r.* L'un et l'autre sont attestés pour l'époque almohade, mais sans doute dans un autre sens, celui de « Sorgho » (*Documents inédits d'histoire almohade*, pp. 88 et 133).

Quelle est l'étymologie de ce mot d'*asengar*, à forme et sonorité berbères contrastant avec celles tout arabes du terme *ddrâ*, employé ailleurs pour désigner aussi le sorgho ? Le terme *durra* d'al-Ya 'qûbî que Corwiet, tr. 1937, p. 225, traduit par « maïs » (Tafilalet) doit sans doute être entendu : « sorgho ». Le chleuh connaît un thème *n.g.r.* donnant une conjugaison *ngara* « séparer » et un factitif s *ga-a* « détourner » (fâcheusement) d'une autre occupation, faire diversion. Ex : *tsengarat-iyi zeġ 'aġusa-ya l* « tu m'as détourné de cette affaire ». Noter l'expression-calembour employée en parlant du maïs : *assengarah* « quel contretemps ». L'étymologie du nom de la plante doit-elle être cherchée dans la racine verbale, ou est-ce là seulement un à peu-près ? Du moins celui-ci aurait-il l'intérêt de rendre compte du caractère prêté à la culture du maïs, jugée intempestive par rapport à d'autres cultures. Ne serait-ce pas parce que le maïs est un parvenu ?

Notons enfin qu'au XVIIe siècle, al-Yûsî considère encore la bouillie de mil, dont il donne le nom berbère, *alni*, comme caractéristique du montagnard, *Muḥâḍarât*, éd. lith., p. 68. Le mil est probablement ici un trait d'antiquité « africaine ». Leroi-Gourhan, *Milieu et technique*, p. 125 sq., sur la houe et l'adaptation originale de sa forme à toutes les sociétés. M. Sorre, « Les céréales alimentaires du groupe des sorghos et des millets », *Annales de Géographie*, 1941, pp. 81-99. D. Faucher, *Géographie agraire*, p. 40, sur millets sauvages ou redevenus tels. Sur l'association de la houe aux civilisations noires, L. Febvre, *La Terre et l'évolution humaine*, p. 345 sq.

(2) La culture de la canne est toutefois ancienne dans l'Occident musulman, et notamment dans le Sous. Cf. Al-Bakrî, *Description* (Slane, 1869), p. 357.

l'on sait que du temps d'al-Manṣûr, pressoirs et bassins à mélasses comme ceux que l'on trouve encore autour du Tamerzakht, à 30 km. à l'est de Mogador, étaient devenus un élément local caractéristique du paysage [1].

Le manque de sources nous interdit de présumer, autrement que par comparaison avec ce qui se passait aux Canaries, les incidences que l'innovation put comporter : rupture d'équilibre agricole, et gaspillage humain. Il est à peine besoin de dire que ni le sucre n'était encore au Maroc de consommation courante, ni la canne une culture vivrière. On imagine combien pouvaient être contraignantes, défigurantes, dépeuplantes, ces plantations royales, usurpant en irrigué la place de l'orge, tandis qu'en sec tout autour s'étale l'indolence mouvante des pasteurs arabes. Mauvaise histoire pour les derniers sédentaires de plaine. A coup sûr s'accentue ainsi la scission entre l'économie de la plaine et celle de la montagne.

A côté d'autres traits d'histoire politique ou religieuse, il n'est pas impossible que l'assimilation d'al-Manṣûr au « Sultan noir » [2] des légendes dans cette partie du Maroc n'ait l'une de ses origines dans le sentiment que purent inspirer au montagnard ces tentatives de type colonial et leurs exigences en travailleurs contraints. L'hypothèse a été émise que les expéditions soudanaises du monarque comportèrent parmi leurs objectifs, celui de résoudre, par l'afflux d'esclaves, une crise de main-d'œuvre blanche. Le Saâdien, se rendant maître de la route continentale, concurrençait les thalassocrates portugais dans la course à l'or et à l'esclave. Il rivalisait ainsi avec les entreprises européennes sous leur double aspect mercantile et agricole. Il put restaurer un temps une activité économique qui déjà, et par la raréfaction de l'or soudanais, et par la stagnation des techniques de production, s'endormait au Maghreb. Grande entreprise, qui suscita bien des résistances dans le pays même : la protestation des doctes contre l'asservissement de populations noires musulmanes s'assortissait, dans l'Atlas, d'une nouvelle rupture entre la montagne et la plaine.

Maïs contre canne à sucre : le montagnard, à sa façon, comme l'occupant portugais du littoral, comme le chérif saâdien lui-même, faisait de l'américanisme ! Mais l'antithèse entre les deux plantes, entre les deux cul-

(1) Monographie inédite de P. Berthier.

(2) Pourtant, l'assimilation de cette figure légendaire est faite le plus souvent avec le mérinide 'Alî b. 'Uthmân (*Istiqça, A. M.*, p. 189, et E. Doutté, *En tribu*, pp. 173 sq., et *Merrakech*, pp. 210 sq. Il y a eu sans doute convergence de plusieurs légendes.

tures : morcellement familial d'un côté, gigantisme oppressif de l'autre, avivait de profondes divergences morales et politiques. Le maïs s'est répandu dans toute l'Afrique du Nord ; et la canne à sucre ne survit çà et là dans le Sous, que sous une forme dégénérée. Elle est redevenue roseau. Epilogue d'une bataille à trois personnages : le Portugais, le Sultan et l'homme de l'Atlas.

En somme, la généralisation du maïs, succédané des céréales de la plaine, suppléant dans une certaine mesure aux échanges avec celle-ci, a pu concourir à un progrès de l'isolement montagnard. La désolation du bas-pays, devenu foyer de destruction sociale, achève de cerner les Seksawa. La plaine est désormais, et jusqu'à nos jours, un *no man's land* sans fermeté immobilière, ravagé par les razzias et les transferts de population. Les Ud Bessebâ', autour de Tiġisrit et de sidi Lmoḫtar, étalent leur nomadisme orgueilleux et impulsif. L'îlot de Chichaoua — îlot d'hydraulique et de berbérophonie — est désormais battu de tous côtés par une vie saharienne. La steppe de Bujmâda le sépare irrémédiablement du bas Seksawa (1). Tout ce qui peut subsister de complémentarité entre la plaine et la montagne — idéal ancien et critère de vitalité tribale — succombe.

La coupure stratégique d'al-Qâhira, que jadis les Mérinides avaient jugée indispensable, perd sa raison d'être du fait de cette évolution : dernier repli des Seksawa sur eux-mêmes, faisant pendant à l'effondrement économique de la plaine.

Vie de haute montagne

Ils se replient. Sans doute très haut. Les Demsira tiennent leur basse vallée, les aït Gasa la moyenne. Eux subsisteront du côté de Tiška, et leur haut domaine, vu de loin et d'en bas, fait au voyageur européen l'effet d'une Astrée farouche.

Essentiellement des pasteurs. Tels les voit Léon l'Africain, dont le témoignage sera démarqué par Marmol. Ce témoignage mérite, par sa couleur, d'être reproduit en entier.

« Secsiya est une montagne fort sauvage, haute et revêtue de grands boys, là où sourdent plusieurs fontaines, et pleins de neiges, au moyen de quoy la froidure n'y fault jamais : et ont coutume les habitants d'icelle de porter en la teste certaines perruques blanches. Là prend son origine la fleuve Assifimal où se trouvent

(1) Cf. Les notices inédites de Baritou et Vermel.

plusieurs cavernes larges et profondes où ils ont coutume de tenir leur bétail troys moys de l'année, qui sont novembre, décembre et janvier, avec du foin, quelques feuilles et ramée de grands arbres. S'ils veulent avoir des vivres, il fault qu'ils en pourchassent aux autres prochaines montagnes, pour ce que cette-ci ne produit aucune chose. En la saison de primevère, ils ont du lait et beurre et fromage, et sont gens qui vivent longuement, parvenons jusques à l'aage de quatre-vingts et de cent ans, avec une vieillesse robuste et totalement délivrée des mille et mille incommodités qui accompagnent les anciens, et jusques à tant que la mort les vienne surprendre, ils ne cessent de suivre les troupeaux des bestes sans jamais voyr passer, ny avoyr la cognaissance de personne que ce soyt. Ils ne portent jamais de souliers, mais seulement quelque chose sous le pied qui les garde de l'aspreté et rudesse des pierres et graviers, avec certaines pièces entortillées autour de la jambe et gros bourres qui deffendent de la neige » (1).

Ceci a été vu dans le premier quart du XVIe siècle.

A ces concrètes notations sur la vie en alpage, sur la stabulation, le troglodytisme (2) pastoral, Marmol, une génération plus tard, n'ajoute qu'une touche.

Ils sont si glorieux qu'ils ont toujours guerre avec leurs voisins et s'entretuent pour des occasions fort légères. Il ne fréquente parmi eux ni juge, ni alfaqui, ni bourgeois de ville, parce qu'ils ne sont pas sur le grand chemin, aussi n'ont-ils ni loy, ni règle et vivent comme des bestes parmi ces roches (3).

Sauvagerie, rusticité, santé barbare : on est loin ici des organisations que supposent, au XIVe siècle, les ambitieuses entreprises des *agellid*-s. Les deux siècles qui ont passé, refoulant les Seksawa en haute montagne, les ont rendus à une réserve où, comme il arrive souvent en histoire maghrébine, le fond archaïque ressurgit de toutes parts, emportant tout vestige culturel.

Une autre information offre l'intérêt de remonter à une documentation visuelle. C'est celle d'un voyageur portugais anonyme qui se rendit de Marrakech au Sous par le Tizi Umaššo sous le règne d'Al Mansûr. Il écrit en 1596 (4). Son itinéraire passe par al-Qâhira — l'Alguera mentionnée

(1) Léon, *ibid.*, pp. 222 sq.

(2) Le cadre physique actuel des Seksawa ne comporte, à ma connaissance, qu'une caverne importante, en Ibuban. Mais il y a de nombreuses grottes, liées en général au culte des génies. Le pays calcaire des Mtugga connait encore des cas de troglodytisme, comme à Azurir. Cf. l'ingénieuse description, à propos d'un autre milieu berbère sédentaire, de J. Despois, *Le Djebel Nefousa*, p. 191 sq. qui lie la grotte à la *gorfa* et même à la *temidelt* (notre « *agadir* »). En ce sens, il faut rapprocher de cette forme les caches rocheuses de l'Ahagar, *ekaham* (H. Lhote, *Les Touaregs du Hoggar*, 1944, p. 226.) Sur un plan plus général, on pense aux espagnoles *cuevas* (J. Caro Baroja, *Los pueblos de Espa`a*, 1946, p. 395).

(3) Marmol, *ibid*, t. II, pp. 69 sq.

(4) *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed el-Mansour*, de Castries 1909, pp. 97 sq. Au XVIIe s., enregistrons les témoignages du R. P. Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, 1649, p. 181 : des « survivances chrétiennes », plus ou moins hypothétiquement relevées à Marrakech, sont mises en rapport, de façon pour nous intéressante, avec des remarques analogues de Diego de Torres sur les « Monts clairs », c'est-à-dire, en l'espèce notre secteur. *La Relation de la captivité du sieur Mouette...* (1702), narre, pp. 162 sq., de curieuses aventures romanesques en Glawa, et p. 205, en Urika. Noter, p. 259, une mention des « Chavanets », c'est-à-dire les Chebbânat, anciens alliés des Seksawa.

par un document britannique. Il y voit une forteresse d'al-Manṣûr, que tient une importante garnison. Il s'agit sans doute d'une autre forteresse que celle des Mérinides. Le voilà ensuite à Imintanout, puis à la forteresse de « Ben Takemmas », en haut Demsira, puis au défilé du Bwibaun, d'où il contemple un immense panorama.

Les Seksawa sont encore redoutables : la forteresse vise à défendre contre leurs incursions la route du Sous. Mais, déplacement significatif, ils ne sont plus craints en tant que nation, comme au temps d'al-Qâhira, mais en tant que « brigands », que « salopards » : ainsi se fixe à leur égard, des marchands saâdiens aux premières colonnes de pacification, l'attitude des maîtres d'en bas. Plus d'*agellid*-s, aux machinations tortueuses et amples, mais de simples chefs de bande.

Le portugais note très précisément des maisons à étage, chauffées par l'étable en rez-de-chaussée. Ils s'abstiennent, dit-il, de l'élevage du porc. La constatation serait superfétatoire si elle ne démentait quelque légende de plaine sur les coutumes berbères. Ce qui frappe le voyageur, c'est la densité de l'habitat, sa forme agglomérée, architecturée. Egalement, la fertilité de l'horticulture des vallées ou des hautes plaines. Il voit du blé, de l'orge, du seigle, du maïs, beaucoup de fruits et de bétail. Cette économie est encore largement nourricière de groupes solides. Les gens sont vêtus d'un pagne, ou d'une *roupa* de laine, et portent une ceinture à poignards. Ils brandissent des javelines : mais déjà l'arme à feu est apparue. Ils ont beaucoup d'*atiradores* (certainement nos *rrma*). Ils sont coiffés de la *kurziya* qui laisse apparaître le sommet du crâne. Depuis, l'uniformisation du vêtement s'est accentuée. Mais alors quel contraste avec l'allure des citadins, qui utilisent déjà largement l'importation : drap bleu britannique ou portugais, laines et soies de Tolède, bonnets d'écarlate (1) ! Comme tout cela nous paraît coloré, diversifié ! A de telles dissemblances entre les lieux et les époques se sent l'irréversibilité de l'histoire dans un pays qui soi-disant ne change pas...

L'Anonyme a certainement parcouru notre haute montagne. Elle l'a tellement frappé qu'il en compose, dans ses souvenirs, une synthèse terrifique. C'est ainsi que sa description des passes du Bwibaun leur prête une

(1) *Sour. in*, Esp., t. I, 1921, p. 644, n. 1 ; Angl., t. I, 1918, pp. IV, 452 ; Diego de Torres, *Relacion*, p. 84.

difficulté et une sauvagerie hyperboliques, où viennent se mêler sans doute des impressions du haut Seksawa et de l'Aġbar. Quant à l'état social, il le ressent en européen, et qui plus est en homme de la plaine et des villes. Il n'y discerne que perfidie et rébellion, révolte chronique, effervescence religieuse, fanatisme et cupidité. Des taxes, les *garamas* dit-il, sont payées çà et là aux tyrans locaux. Sans doute, reste de l'organisation des chefferies de montagne. C'est le point faible du témoignage. Le portugais n'a pas vu une contradiction entre ses deux remarques : et pourtant prospérité agricole, instabilité politique sont choses incompatibles à ses yeux d'Européen. En fait cette crise permanente, fertile en aventure individuelle et tension collective, est la sauvegarde même de la vitalité montagnarde.

Mystique et technique au XVIe *siècle*

Voilà ce que l'on peut recueillir d'indications sur le XVIe siècle en Seksawa, ce siècle partout ailleurs si fécond en remue-ménage intellectuels et sociaux. C'est peu. Sur tout le pourtour méditerranéen cependant, se déchaînent le brigandage et l'épopée, l'outrance et l'invention (1). Au Maghreb même, la transplantation des métiers andalous, l'afflux de l'or soudanais, qui frappe tellement nos voyageurs (2), pourraient nourrir de fortes créations. Même, de petites révolutions techniques, malheureusement fort mal connues, semblent intervenir. C'est ainsi qu'en 1539, un homme des Iguzulen — entendons dans le contexte un habitant du revers sud du haut Atlas — a trouvé un secret pour fondre des boulets de fer (3). Les métaux de l'Atlas, fer et surtout cuivre, prennent une importance que dénonce encore, sur beaucoup de points, la toponymie. Des rudiments se font jour de ce que nous appellerions un droit minier. On trouve souvent en Demsira et Seksawa des traces d'anciennes exploitations (4).

N'y a-t-il pas dans ces aspects, comme dans ceux que revêt, dans le même temps, la course à l'or soudanais, quelque chose qui procède direc-

(1) F. Braudel, *op. laud.*, p. 403., (rôle animateur des Morisques expulsés) ; *Ann. hist. soc.*, 1947, pp. 140 sq. (sur le brigandage).

(2) Par exemple, au XVIe s., Torres, *Relacion...*, p. 83 ; au XVIIe Fréjus, *Relation d'un voyage*, 1670; pp. 36 sq. Cf. sur « l'or soudanais » Pianel.

(3) Marmol, *ibid.*, p. 27.

(4) C'est ainsi qu'un acte, à vrai dire postérieur, 1116 hég. = 1704, porte vente de ce que nous appellerions un droit de recherches de cuivre à Tagunṭaft (trouvé en Seksawa). Le *ġâr* est très précisément décrit.

tement du mouvement de l'époque ? Nous en savons trop peu pour le supposer avec assez de vraisemblance. Mais il n'est pas sans intérêt de relever, dans ce Sud marocain, absorbé par l'essor maraboutique et la guerre sainte, cette lointaine participation à l'histoire économique du temps. Et, si justement au cours du XVIe siècle, le Maghreb s'est dissocié de la vie méditerranéenne et européenne, c'est qu'il a résolu différemment le rapport entre sa crise mystique et sa crise technique. Le jour où nous aurons sur ce débat plus de documents, d'essentielles diversités nous apparaîtront sans doute sur le rôle respectif qu'assumèrent à cet égard des groupes comme les Chleuhs, les Morisques, les paysans des plaines atlantiques, les sédentaires des oasis. Mais de telles recherches ne font que s'amorcer.

Nous ne savons pas grand' chose sur les raisons, les circonstances de l'échec. Certes il y a échec. La culture marocaine du XVIe siècle se considère elle-même comme décadente. Elle est fascinée par la luxuriance d'une hagiologie à laquelle conspirent les pratiques rurales et l'esprit de guerre sainte. Ce dernier aspect doit sans doute quelque chose à la diffusion de l'arme à feu. Les « tireurs » *rrma* (1) foisonnent dans les coins les plus reculés. La chevalerie chrétienne en pâtit à la bataille des Trois rois. Mais la contrebande anglaise et française, par les ports du Sud, en tire de cyniques bénéfices (2). Typiquement, l'importation d'armes à feu s'assortit ici d'une poussée de confrérisme à initiations, clientèles dévotes, rites de passage. Non moins typiquement quelques grandes figures mystiques planent sur tout ce désordre. Elles le convient à la justification par l'idéalisme ésotérique. Là le croyant trouve évasion et consolation. Et le sage un alibi.

En marge du mouvement jazulite

Or en cela aussi nos Seksawa restent à part. Ce qu'ils sentent et pensent, autant qu'on puisse le présumer, va à contre courant de l'époque. Dans la rébellion de 1550, Marmol voit une poussée attardée d'almohadisme (3).

(1) Le mot est ancien, puisque nous le trouvons dans les *Doc. in. d'histoire almohade*, p. 70 (*rumât*) : confréries d'archers, comme il y en eut dans ce temps en Europe. Pour l'époque qui nous intéresse, mention intéressante dans *Sour. in.*, 1er série, Saâd, Fr., t. I, relation de Luis de Oxeda sur la bataille de l'Wâdî Ma hâzin : « Toda la demas gente de a pie era de *roma*, que asi llaman à los soldados que de nuevo levantan para las guerras que se le offrecen ». Il y en avait 15.000 à cette bataille, où le Sud fait merveille aux côtés des contingents des vieilles tribus en disgrâce, Sofyân, Khloṭ, Beni Mâlek. La note 3 de la page 593 conteste l'explication de l'espagnol, qui est la bonne.

(2) Dévotement incriminés par la diplomatie espagnole.

(3) Marmol, *ibid.*, p. 69.

C'est aller vite en besogne. Marmol plagie et romance. Ne voyons, plus prudemment, qu'une flambée de particularisme. Mais il est vrai que cette originalité confine à l'hérésie. Le chef des rebelles s'arme, comme les *agellid*-s du XIVe siècle, de prestiges thaumaturgiques. Il en fait même un système militaire. Il coupe de barrières magiques tous les accès de son réduit. L'assaillant trouve en travers de son chemin des cadavres de moutons à la laine brûlée, aux pattes détachées et fichées dans les orbites (1). Il faut faire appel à des Chrétiens, dit Marmol, pour oser toucher à de pareils objets. La notation de Torres est plus sobre. Mais elle est essentielle. La colonne, dit-il, ne comporte pas seulement janissaires et renégats, mais aussi des *ṣūfī*-s (2). C'est-à-dire que pour réduire la montagne, il faut non seulement des soldats, mais des contre-magiciens, prosélytes du mysticisme alors en honneur.

Un demi-siècle auparavant, l'homme des Šyaḍma, 'Umar as-Sayyâf (3), usurpateur du mouvement jazulite, ou du moins jugé tel par l'histoire officielle, qu'inspireront les bénéficiaires dynastiques du même mouvement, remonte la vallée du Seksawa, et détruit une ville qui semble située fort en amont. Cela jette, sur les rapports que le jazulisme entretint avec l'institution montagnarde, un jour assez inattendu. Mais d'abord peut-on se faire une idée du milieu intellectuel dans lequel il s'exerce ?

Il y a quelque confusion à jeter l'accent comme on le fait souvent sur les appartenances de l'*imâm* al-Jazûli au Sous (4). Certes, il y naît. Et il n'est pas indifférent que, comme après lui Aḥmed u Musa et tant d'autres saints, poètes ou juristes, il soit un « Gazule ». Mais prenons garde que toute sa carrière échappe à ce cycle méridional. Il étudie à Fès. Il reçoit l'initiation des Amġariyin d'Azemmour. Il se retire à Safi, et enfin à Afuġal, sans doute en Ḥaḥa, où il meurt (5). Tout ce cycle ressortit plus au Maroc nordique et atlantique qu'au Sous ou à l'Atlas. De fait, les recueils où sont

(1) Marmol, *ibid.*, p. 70.

(2) *Relacion*, p. 303.

(3) Léon, *ibid.*, p. 183. Sur cet étrange personnage, cf. *Istiqṣa*, *A. M.* XXXIII, p. 507. *Nuzhat al-Hâdi*, tr. Houdas, p. 36. *Dawḥat an-Nâšir*, tr. *A. M.* XIX, p. 285 : il meurt en 890 hég. = 1485, exécuté par deux Judiths, qui ne sont autres que ses deux épouses.

(4) *Mumti'al-asmâ'*, tr. *A. M.* XIX, p. 277 sq. ; texte arabe éd. lith., 1305, p. 2 l. 5 sq. Sur la « crise maraboutique », H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. II, pp. 144 sq.

(5) Localisations de Massignon, *Le Maroc dans les premières années du* XVIe *s.* qui pense à un lieu des Mtugga, p. 193. Cf. *Istiqṣa*, *A. M.* XXXIV, p. 25, sur l'installation à Afughal de l'émir Abû 'Abd Allah al-Qâ' im, jusqu'en 1518. Le transfert des deux dépouilles à Marrakech s'opère en 1523.

mentionnés les personnages ayant joué un rôle dans la diffusion du jazulisme ne portent pas sur un dixième de noms du Sud (1).

Quelques faits, perçant les ténèbres, restituent une certaine atmosphère. Seul Léon s'en est fait l'écho : ils datent donc des premières années du XVIe siècle, c'est-à-dire de longtemps après les débuts du jazulisme. Ils semblent dénoncer une effervescence culturelle des populations maṣmudiennes du Haut Atlas Occidental. A Tinmel, dans des relents assez inquiétants d'hétérodoxie, survit un centre de controverse (2). En A. Daud (Ḥaḥa), c'est-à-dire symétriquement à Tinmel par rapport à notre domaine, que ces deux points encadrent donc à l'est comme à l'ouest, bruit un « parlement » de chicane et de jurisprudence (3). Partout où il passe, l'étranger de bonne mine est sollicité comme arbitre, voire gardé de force. C'est ce qui arrive à Léon chez les Mezuḍa qui paraissent déjà unifiés autour d'un sanctuaire (4). Forces religieuses autochtones, mais aussi culture profane, d'essence surtout juridique, semblent donc, à l'époque, en plein mouvement. C'est peut-être alors que sont couchées par écrit, sur planchettes ou papier, les codifications locales.

Insister sur ces notations serait les défigurer. En réalité, les sources du temps font fort peu de place aux Maṣmûda. Cela est constant pour tout le XVIe siècle. Sur leur revers sud, qui est celui des Iguzulen, c'est tout autre chose. Le Sous et l'Anti-Atlas sont une pépinière de saints et de juristes. L'histoire culturelle de Taroudant est particulièrement animée, et les cantons les plus ruraux posent aux cadis de cette ville, comme à ceux de Marrakech, de subtils probl.èmes d'articulation entre normes révélées ou locales (5). C'est ainsi que tout un débat se crée autour de la pratique

(1) Je relève dans cette minorité : *Mumti* un Husayn al-Maṣmûdî (p. 90. l. 6 *de fine*) ; un saint des I. u Mṣaṭṭog (p. 120, 1.5 *de fine*) ; *Dawḥa al-Fallâḥ* (m. 1533, p. 172), Sa 'id b. 'Abd al-Mun 'im des a. Dâud (m. 1530, p. 176 ; son fils 'Abd Allah qui a repoussé les avances d'al-Ġâlib vivrait encore dans le Deren, p. 178) ; 'Alî s-Suktânî, *muftî* mort à Aglagel (p. 178) ; 'Abd Allah b. Ḥusayn de Tameṣloḥt (m. 1568, pp. 179 sq.), plusieurs jazuliyin, pp. 191, 192, 238 ; *Našr al-Maṯânî*, tr. *A. M.* XXI : 'Abd Allah b. Sa 'îd (p. 155. Il prêche en berbère, et mène une vie presque exclusivement nocturne). Signalons, comme permettant un intéressant recoupement, que le saint ' Abd al-Karîm b. 'Umar al-Ḥâḥî, successeur d'at Tabbâ'dans l'*isnâd* jazulite, est aussi dit par le *Mumti* ' at-Tikkî (p. 45. l. 2 *de fine*). Entendons Atiggi, c'est-à-dire 'des Mtugga », dont la participation au mouvement mystique et au *jihâd* de l'épòque est ainsi confirmée, de même que leur intégration possible avec les Ḥâḥa.

(2) Souvent liée à des légendes de génies.

(3) Léon, *Descr.*, Schefer, t. I, p. 153.

(4) Léon, *Ibid.*, p. 220.

(5) Notamment au cadi 'Isâ as-Suktâni, dont les *Ajwiba* nous ont gardé plusieurs épîtres à ces juristes tribaux.

des ventes à reméré. Le Pôle mystique du Tazerwalt, Aḥmed u Musa, laisse une pléiade d'épigones. Autant d'indications négatives quant à notre secteur, où rien de tel n'est mentionné. Et cependant, non loin, les juristes des Idaw Ẓal instaurent un genre célèbre dans le Sous. En Idaw Ṭanan, voici un saint fondateur, Brahim u 'Ali, de Tiĝanimin (1). En ait Daud, le mystique Sa'îd b. 'Abd an-Na'îm meurt en 1550. Il nous intéresse moins par ses attaches avec les grands courants de l'époque que parce que son fils, 'Abd Allah (m. 1609) passe sur l'autre face de l'Atlas, où les Seksawa vénèrent encore son tombeau en ait Tamment. Un autre saint des Ḥaḥa, ou plutôt des Mtugga, est cet 'Abd al-Karîm b. 'Umar dit al-Fallâḥ important chaînon dans l'*isnâd* du jazulisme. De pieuses ou savantes gens sont mentionnées en Ḥaḥa, et jusqu'en Ind Maĝus. La vie spirituelle du temps semble donc, comme la vie politique, contourner les Seksawa, plutôt qu'elle n'y pénètre.

Que conclure de ces traits, malheureusement dispersés, sinon que les Seksawa sont restés en dehors du mouvement ? Au nord de l'Atlas on repère au XVIe siècle des foyers jazulites en Ḥaḥa, en Mtugga, en Šyâḍma. De là, cette force est aspirée latéralement vers Marrakech. Les derniers émirs Hintata l'exploiteront plus ou moins, avant de s'en dessaisir eux-mêmes au profit des Saâdiens. Ceux-ci confisquent la dépouille de l'*imâm*. En tout cela, nulle mention de Seksawa. Et d'ailleurs le cycle hagiologique du XVIe siècle est chez eux particulièrement pauvre. Plus pauvre que dans les groupes qui les entourent.

Les Seksawa, pôle négatif du monde chleuh

Or les immigrants qui les reconstituent à partir de la fin du XVe siècle, qu'ils soient des Idaw Semlal, du Lkst, des Illalen, du Tazerwalt même, ou des Tekna, appartiennent pour la plupart à la grande maison des Iguzulen. Une hypothèse tentante, et que suggèrent, on le verra, d'autres aspects encore de ces conquérants légitimistes, c'est qu'eux aussi sont des réfractaires ou des bannis. Ils échappent, en tant qu'opposants, ou que victimes, aussi bien à la vie makhzénienne du Nord, qu'aux configurations mystiques ou politiques du Sud. Quand, au XVIIe siècle, le maraboutisme du Sous aura évolué en principauté avec les descendants de Sidi Sa'îd b.

(1) Notice CHEAM du cap. de Levris, qui a recueilli tout au long cette légende de saint fondateur, 1950.

'Abd an-Na'îm à Taroudant, l'action de ce dernier aura beau s'étendre un temps (1613-1627) de Taroudant à Marrakech, les Seksawa en resteront, malgré des cousinages encore récents, tout à fait à l'écart.

La chose est d'autant plus frappante que les conflits entre principautés maraboutiques, dans la première moitié du XVIIe siècle ont laissé à Imintanout, point d'intersection normale entre le Nord et le Sud, des traces légendaires que le lieut. de La Chapelle a eu le mérite de recueillir (1). C'est ainsi que la tradition des Nfifa connaît une guerre entre un « Sultan filâlî » et un « Sultan semlâli ». Un chef d'Imintanout assure la victoire passagère du premier, sous les traits duquel on peut reconnaître l'homme de Sijilmasa, Abû'l-Maḥallî. Son adversaire trouve refuge auprès de Sidi Yaḥya b. 'Abd Allah, aux aït Tamment, ce qui ramène au cycle des ambitieux descendants du saint des aït Daud. Nous savons que celui-ci fut réellement le vainqueur (2). Avantage provisoire qui ne devait pas résister aux progrès de la maison du Tazerwalt. Toujours en Nfifa, l'homme de Taroudant est mis en rapports avec un prétendu sultan de Marrakech. Ce dernier n'est autre qu'un rejeton de la lignée du haut Seksawa. Il se nomme Mḥand u'Amer, nom étrange pour un sultan. Il a été dépossédé de Marrakech par un Juif. Yaḥya l'aide à en triompher : mais, trop puissant ami, il garde la ville. Mḥand lui fait la morale, et finit par récupérer son bien (3). C'est que Marrakech revient légitimement aux Seksawa !

Tout le syncrétisme légendaire, qui mêle le XIIIe au XVIIe siècle, le « Sultan Noir », les marabouts du Tazerwalt et de Taroudant (4), n'a pas pénétré chez eux. Il les cerne, les évite, dirait-on, tout comme font la route royale, la politique saâdienne, et sans doute aussi le mouvement *ṣûfî*. Mais les saints Seksawa ont ceci de commun avec leurs collègues issus du ṣufisme, qu'ils sont traqués par le pouvoir officiel, dès la maturité du pouvoir Saâdien. C'est là un fait général, auquel notre secteur n'ajoute que quelques anecdotes, à propos de Sidi Laḥsen et de Sidi Mḥand. Comme tant d'autres marabouts à ce moment, ils sont persécutés par un « Sultan noir », qui

(1) Notice sur « Le grand Atlas du Mtouggi », arch. d'Imintanout. (« Les Nfifa »).
(2) Al-Yûsî, *Muḥâḍarât*, éd. lith., p. 90.
(3) De la Chapelle, *ibid.*
(4) Sur ces « principautés maraboutiques », cf., outre la synthèse de H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. II, pp. 213 sq., Dj. Jacques Meunié, *Greniers Citadelles au Maroc*, qui résume vigoureusement l'histoire du Tazerwalt, pp. 198, sq.

n'est peut-être que le Saâdien Doré. Aucun d'entre eux n'obtient, comme Sidi ʿAbd al-Mumen du bas-Mtugga, ou Sidi Brahim des Meẓuḍa, un diplôme royal.

Les Seksawa restent donc confinés dans un archaïsme maussade qui se soustrait à toutes les conjonctures politiques et spirituelles de l'époque. La topographie les défend. Et plus encore une individualité, liée à certaines traditions, à certains souvenirs. C'est pour nous, du point de vue documentaire, un rare privilège. C'en est un autre que l'immigration du Sud vienne accuser chez eux un double caractère d'archaïsme et de résistance à l'étranger. Ce qui vient avec les Iguzulen, si cette vue est exacte, ce n'est pas l'essor temporel et mystique que connaît, à cette époque, leur groupe d'origine. C'est la protestation contre cet essor.

S'il en est bien ainsi, selon une symétrie qui serait bien dans l'ordre chleuh, les Seksawa s'opposeraient trait pour trait aux « prestigieux Idaw Semlal » (1) de l'Anti-Atlas. Ceux-ci expriment par leurs juristes, leurs saints, leurs poètes, et aussi leurs hommes d'ambition, de négoce et d'intrigue, l'expansive vitalité d'un génie qui ne s'estime pas vaincu, s'adapte et se renouvelle (2). Concurremment, dans un silence qui s'épaissit, contre les transformations du Maroc, contre les tentatives de la monarchie ou des « marabouts », et somme toute contre le présent d'une façon générale, un pan de l'Atlas maintient, sous des formes de plus en plus traquées et décadentes, la continuité avec le passé des Maṣmûda.

Jacques BERQUE.

(1) L'expression est de R. Montagne, *Naissance du Prolétariat marocain*, p. 33. Les Idaw Semlal actuels, d'après la notice in. du cap. Méheut, 1948, arch. du Territoire de Tiznit, revendiquent une ascendance idrisite. Bien qu'appartenant à la *tagizzult*, ils se divisaient pour participer, avec les tribus de Tafrawt et des a. Swab, à un antagonisme permanent. Leurs bijoutiers (Tizi Imušyun, a. Arus) sont réputés. Ce petit territoire de quelque 200 km^2, qui apparait comme presqu'entièrement encerclé de montagnes, possède plusieurs *medrasa*-s, et a, comme on sait, donné naissance à beaucoup de saints, dont le grand Aḥmed u Musa et le Jazûlî. Leur division tripartite actuelle recouvre une ancienne division en *ḫums* dont les rameaux s'entrelacent dans les divers cantons.

Il est regrettable que malgré un grand nombre d'indications éparses, et du plus haut intérêt, dans les ouvrages de R. Montagne, J. Justinard, Dj. Jacques-Meunié, cette intéressante tribu, où l'ensemble des Ida u Ltit, auquel elle appartient n'aient pas fait l'objet d'une monographie qui ferait pendant, pour ainsi dire, à la présente étude sur les Seksawa. Pour le moment, cf. Justinard, « Notes sur l'histoire du Sous au XIXe s., », *Hesp.*, 1925, pp. 265 sq. Id. « Notes d'histoire et de littérature berbère », *Hesp.* 1949, pp. 321 sq., où l'auteur tire parti des *Fawâ' id*, pp. 323, 330, 331. C'est de cette suggestive étude que m'est venue l'idée de ce que j'appelle « un académisme de la Tagizzult ». Outre le col. Justinard, je dois remercier sur ce point l'érudit al-Muḫtâr as-Sûsî pour les importantes notions qu'il m'a laissé pressentir, et dont la recherche européenne pourra bénéficier quand il aura publié son histoire culturelle du Sous.

(2) Ce caractère des I. Semlal n'a pas échappé à E. Doutté, *En tribu*, 1914, p. 241.

MARIAGES ET DIVORCES A CASABLANCA

Un peuple marque sans doute de son génie propre une organisation sociale et politique. Mais, si la connaissance de ses institutions peut nous révéler ses caractères particuliers, il est un domaine de choix pour nous faire avancer dans la compréhension d'un groupe humain, c'est celui de sa structure familiale.

Quand il s'agit, comme au Maroc, d'une civilisation sur laquelle se greffe une autre civilisation, entraînant des modifications profondes et un perpétuel changement dans les mœurs, les habitudes de vivre et de penser, il semble que l'exploration du domaine familial, plus que d'aucun autre, doive permettre de découvrir l'âme d'un peuple, car il est resté jusqu'à maintenant à l'abri de toute ingérence étrangère directe.

Mais si l'intérêt d'une telle investigation est flagrant, les difficultés en sont innombrables et notamment le déchiffrement d'une constante parmi l'inextricable variété des cas individuels.

A la recherche d'une source statistique qui permît de situer, de compléter et de recouper les résultats d'une enquête directe sur la famille dans le prolétariat casablancais (1), nous avions obtenu les nombres totaux de mariages et de divorces, pour la ville de Casablanca, durant ces dernières années (2). Le désir de faire rendre à ces chiffres toute leur signification nous a conduit ensuite à chercher dans les registres de maḥakma des réponses

(1) Enquête actuellement en cours de dépouillement, entreprise sous la direction de M. R. Montagne en 1950.

(2) Grâce à l'obligeance du Commissaire du Gouvernement auprès du Tribunal du Pacha de Casablanca, ainsi que du Qadi de la maḥakma de la Nouvelle Médina et du personnel des deux maḥakmas.

à quelques questions importantes touchant la constitution de la famille et sa stabilité dans les mœurs populaires casablancaises.

Ce sont les résultats de cet examen que nous voudrions communiquer ici. Ils montrent dès l'abord que nos ambitions étaient trop vastes et qu'il faut renoncer à tout espoir d'éclaircir par ce moyen des points déjà difficiles à étudier par ailleurs avec précision — telle la polygamie —, ou qu'il eût été interessant d'évaluer statistiquement — tels l'âge des époux, la durée et le nombre de leurs unions —, ou même simplement utiles comme critère de délimitation de notre objet : la profession par exemple. Mais, la première déception passée, l'utilisation de cette source s'avère d'un intérêt certain car si elle ne nous apporte pas toujours les lumières que nous en attendions sur ces points précis, sur d'autres elle nous fait faire des découvertes inattendues. De plus, les indications qu'elle fournit, si réduites soient-elles, sont assez significatives par elles-mêmes ; mais, interprétées à la lumière des faits recueillis par l'enquête, elles paraissent tout à fait révélatrices de traits familiaux caractéristiques du prolétariat casablancais et permettent de saisir, en pleine fusion, le jeu des tendances opposées qui guident son évolution.

Et d'abord, de qui s'agit-il ? De quoi se compose ce « prolétariat casablancais » et où se trouve-t-il ? Le minimum de renseignements contenus dans les actes examinés (1) permet en effet de situer la population qui nous occupe. Si nous regardons tout d'abord ses origines nous découvrons là une population hétérogène (cf. planche I) où les différentes régions du Maroc se trouvent inégalement représentées. Mais un trait commun unit ces éléments si divers qu'on appelle les « casablancais » : Ce sont tous des citadins de fraîche date. Cette conclusion s'impose ici avec d'autant plus de force que l'origine avouée par les intéressés est celle du berceau de leur famille plutôt que leur lieu de naissance. Mais ce critère qui fait ressortir le petit nombre de Casablancais d'origine (0,7 %) a l'inconvénient de rendre difficile toute comparaison de cette représentation ethnique avec les docu-

(1) Ces actes se présentent sous une forme la plupart du temps très simple, indiquant, outre la nature de l'acte et le nom des conjoints accompagné de leur qualificatif ethnique, leur domicile, le montant de la dot fixée et son mode de versement, enfin la personnalité du *walī*. Quelquefois mention est faite de clauses particulières, ou bien énumération des biens personnels de l'épouse.

Le dépouillement de trois cahiers de la maḥakma de la Nouvelle Médina, ayant enregistré pour une période de 1 mois et demi (exactement du 4 juillet au 25 août 1951) 584 actes dont 417 de mariages ou divorces va nous donner des résultats chiffrés sur chacun des éléments qu'ils contiennent. Les corrélations établies mettront en évidence le rôle de certains d'entre eux comme facteurs de différenciation.

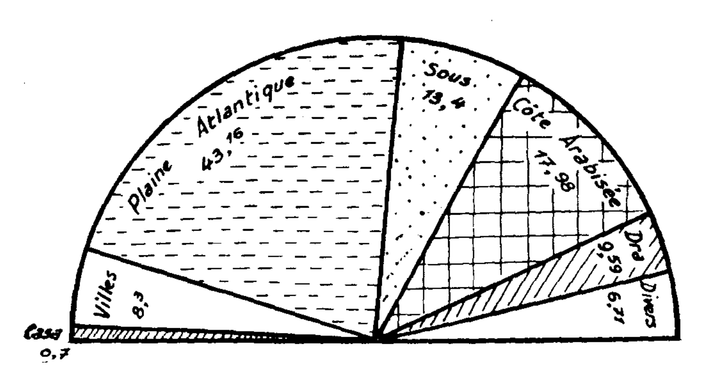


Fig. 1. — Origines ethniques des hommes dans l'ensemble des actes examinés.

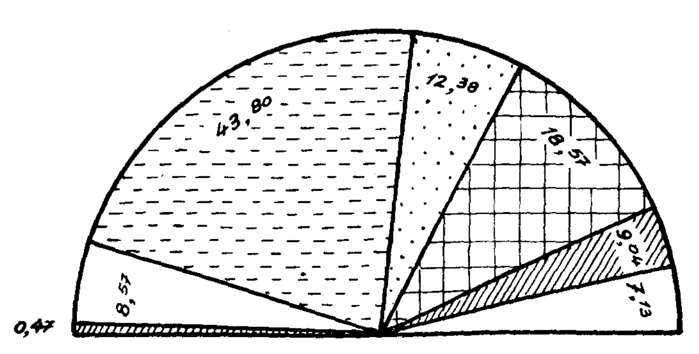


Fig. 2. — Origines ethniques des hommes dans les actes de mariage seulement.

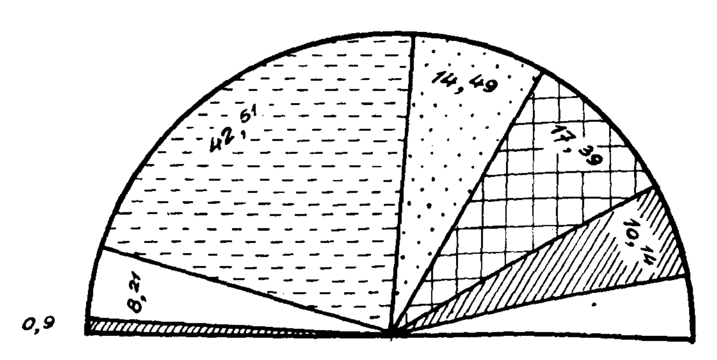
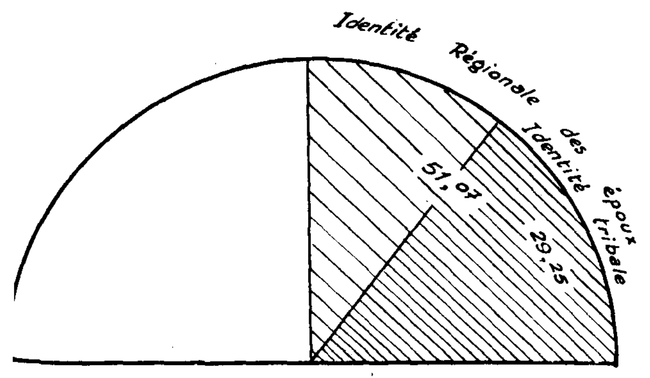


Fig. 3. — Origines ethniques des hommes dans les actes de divorce.

Les différentes régions groupent :

1° La plaine atlantique : Chaouia, Tadla, plaine de Marrakech ;
2° Le Sous : Haut-Atlas et Anti-Atlas.
3° La côte arabisée : Chiadma, 'Abda, Doukkala ;
4° Au Dra est joint : le Noun, les Oasis et le Tafilalet ;
5° Divers comprend : le reste du Maroc (Gharb, Moyen-Atlas, Oriental) + l'Algérie et aussi les origines qui n'ont pu être déterminées avec exactitude.

FIG. 4. — Ensemble de Casablanca.

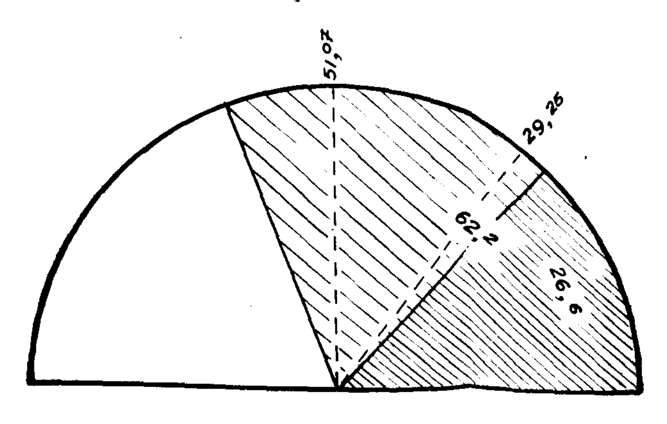


Epou:

Epoux

Ce pourcentage moyen, représenté en traits discontinus dans les figures suivantes, sert de point de comparaison.

FIG. 5. — La plaine Atlantique.



Ces figures, ainsi que la figure 10 sont
pourcentage d'ensemble qui sert de mesu

FIG. 6. — Le Sous.

46,4

26,7

Forte exogamie apparente

IDENTITÉ TOTALE D'ORIGINE
(Époux de même tribu)

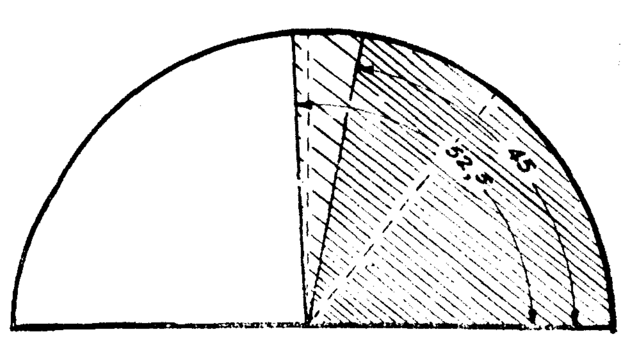
		Endogamie féminine
Plaine Atlantique .	26,6	27,43
Sous	26,7	35,72
Côte arabisée	37,3	30,11
Dra	45	45
Villes (même ville)	20	
Ensemble	29,25	

PARÉE A LA MOYENNE DE L'ENSEMBLE

ème tribu

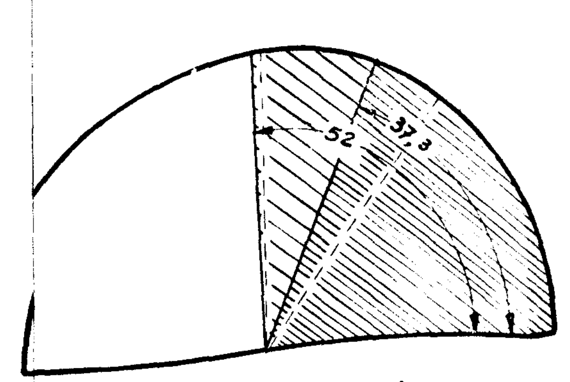
me région

Fig. 7. — Le Dra.



Grosse supériorité d'endogamie des Drawa.

Fig. 8. — Les Arabisés de la côte.

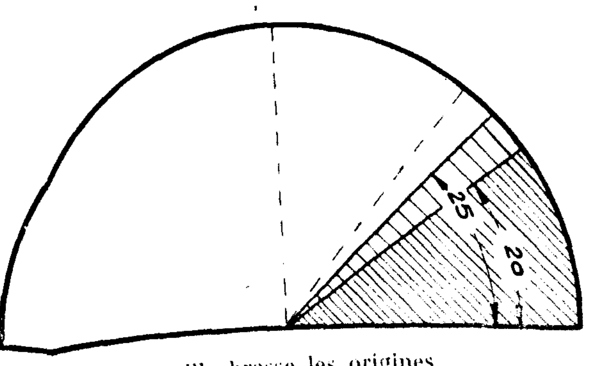


ts à l'aide du tableau suivant et du
comparaison :

Endogamie au sens large
(Identité régionale)
(Époux de même région)

	Endogamie féminine
	64
62,2	61,91
46,4	41,94
52	52,50
52,5	23,34
Cins : 25	
51,07	

Fig. 9. — Les villes.



La ville brasse les origines.

ments déjà existants sur le peuplement de Casablanca (1). En particulier elle ne permet guère de conclure à une participation plus importante de la plaine Atlantique, par exemple : il est vraisemblable que les Chaouïa, casablancais depuis cette génération, ont gonflé considérablement la proportion de la Plaine Atlantique au détriment de Casablanca. Mais il est alors d'autant plus étonnant que le Sous soit si faiblement représenté (13 %) : la place qu'il tient dans notre composition ethnique montre en effet un écart notable avec celle qu'il occupe (2) soit dans l'ensemble de la ville, soit dans ses divers quartiers. Une piste d'explication peut être fournie par la fidélité avec laquelle le chleuh de cette région va prendre femme dans son pays natal (3). De toutes ces noces célébrées au pays il n'y a évidemment pas trace dans les archives casablancaises.

Cet attachement au bled encore tout proche manifesté par la permanence de mœurs tribales peut se retrouver en essayant de recueillir des ndications sur l'endogamie de ces anciens ruraux (cf. *fig.* 4 à 10). La comparaison des origines des époux nous montre que 30 % des hommes sont mariés avec des femmes de leur tribu. Mais là encore une frange d'incertitude rend difficile l'interprétation de ce chiffre : significatif d'une persistance d'endogamie s'il s'agissait d'unions conclues exclusivement en ville, ce pourcentage perd de sa portée dans la mesure où il comprend des unions autrefois formées au pays puis enregistrées plus tard à Casablanca (4). La communauté d'origine au sens large, est, à cet égard, plus intéressante à observer : elle signale que plus de la moitié des époux casablancais ont choisi leur femme sinon dans leur tribu même, du moins dans la même région. Cela pour l'ensemble de la population étudiée. Qu'en est-il maintenant si nous comparons l'attitude des différents groupes éthniques à cet égard ? (Pl. II).

Un premier étonnement naît de rencontrer la Plaine Atlantique en tête des régions au fort pourcentage d'endogamie au sens large (62,2 %) alors

(1) Ceux-ci établissent en général les origines d'après le lieu de naissance. Cf. *Naissance du Prolétariat Marocain*, « Cahiers de l'Afrique et l'Asie », pl. 57 et 58 : origine de la population musulmane à Casablanca.

(2) Pourcentage de Soussis dans l'ensemble de la ville : 23,7 ;
— — la Nouvelle Médina : 22,6 ;
— — les Carrières Centrales : 25,5 ;
— — Ben Msik : 16,6.

(3) Nous trouverons plus loin, à propos de cette même région, d'autres anomalies apparentes que le même fait peut expliquer. Sa constance nous a été révélée par l'enquête.

(4) Or rien dans les actes ne permet de le discerner.

que le Sous a le plus faible (*fig.* 5 et 6). Mais cette appellation recouvre une région trop vaste pour que ce chiffre de 62 % ne signifie pas simplement que les Arabes de la plaine atlantique se marient avec des Arabes de la Plaine, mais en réalité très peu dans la même tribu (26,6 %). Quant au Sous, sa proportion d'unions strictement endogames, aussi faible que celle de la Plainte Atlantique, pourrait surprendre, si là encore il ne fallait l'interpréter à la lumière du fait signalé plus haut : il s'agit sans doute ici des Chleuhs devenus déjà assez citadins (ceux qu'un classement dans les origines d'après le lieu de naissance rattacherait sans doute à Casabalanca) pour ne plus retourner se marier au pays ; ceux-là prennent alors pour épouses des Casablancaises, c'est-à-dire des femmes venues de toutes les régions du Maroc.

Le résultat le moins inattendu est celui qui concerne le Dra (*fig.* 7) : il manifeste la forte cohésion de ce groupe ethnique qui a le plus grand pourcentage d'unions endogames (45 %). Les villes (*fig.* 9) manifestent évidemment le brassage de population dont elles sont le creuset. Les sédentaires arabisés de la côte font preuve (*fig.* 8) sinon d'une endogamie très étroite (37,3 %) du moins d'une tendance à se marier entre eux (les 52 % de couples issus de la même région signalent les fréquents croisements entre Doukkala, 'Abda et Chiadma) plus caractéristique que pour la plaine atlantique parce que la région ainsi définie est plus homogène.

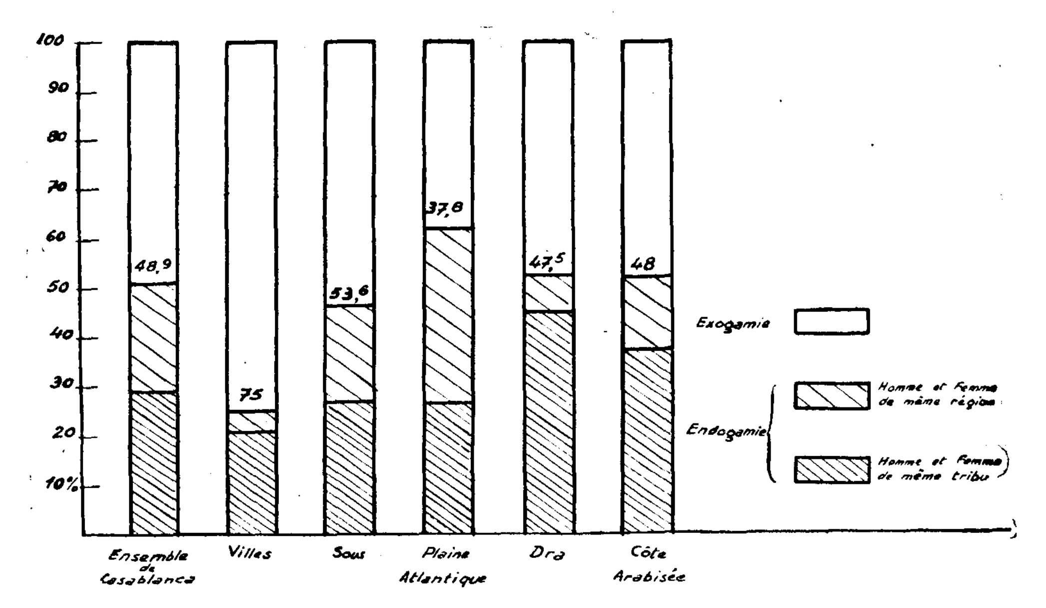


FIG. 10. — Endogamie des divers groupes ethniques comparés entre eux.

A côté de ce facteur ethnique, reste des anciens régionalismes dont la ville tend à atténuer la force, surgit un élément nouveau, source d'une nouvelle diversification sociale : le quartier. Éventail assez représentatif du Maroc, notre population se répartit dans la cité (cf. plus loin, *fig.* 11-12-13) d'une manière qui fait nettement ressortir la participation beaucoup plus grande de la Nouvelle Médina (*fig.* 11) compte tenu du rapport de sa population à l'ensemble de la ville [1] (*fig* .13).

Nous verrons tout au long de notre étude cette nouvelle unité sociale ; le « quartier », après avoir regroupé les éléments, hétérogènes à l'origine, d'une population dont le trait commun le plus marquant était jusqu'à maintenant la permanence du caractère rural, les rediversifier à nouveau par des degrés divers de citadinisation.

Ayant précisé à quelle population nous avons à faire, il est maintenant possible de chercher à savoir comment elle se marie, et si la double complexité de ses origines et de son incorporation dans la cité, fait varier son comportement dans le domaine familial. Car il n'y a pas qu'une seule manière de prendre femme : c'est ce que nous a révélé l'examen de la forme même des actes. Ceux-ci, en effet, ne se présentent pas sous un type uniforme avec la simple division en mariages et divorces mais il faut distinguer plusieurs modes d'unions, de même que la dissolution du mariage s'accomplit de diverses manières.

1° Le « mariage » proprement dit — *nikāḥ* — est le contrat classique, passé devant les ʿadūl, par lequel un homme prend pour épouse, moyennant une certaine dot, une femme représentée par son tuteur matrimonial.

2° A côté de cet acte, qui établit le mariage par l'enregistrement écrit des consentements, nous trouvons une autre variété de formules : elle se borne à constater l'existence d'un mariage qui n'avait jamais donné lieu jusque là à une convention écrite : c'est la « reconnaissance de mariage » (*muqārara*) ou aveu mutuel fait par les époux des liens matrimoniaux qui les unissent depuis un laps de temps variable de quelques jours à plusieurs années.

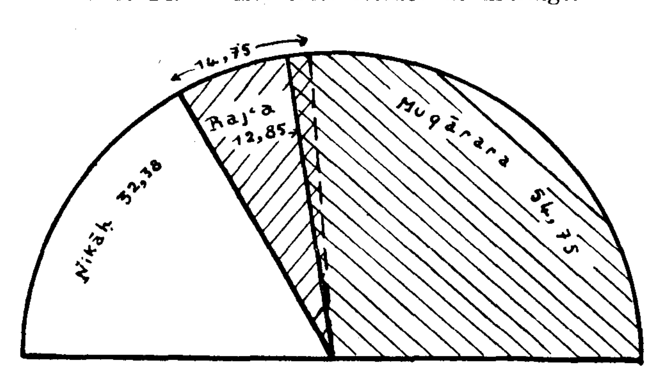
(1) Plus de la moitié des actes dénombrés concerne les habitants de la Nouvelle Médina (230 sur 417 soit 55,15 %) alors que la population de ce quartier représente, d'après le recensement de 1952 (179.823 habitants sur 472.915 Marocains musulmans pour l'ensemble de Casablanca), 38 % de la population totale. Si, pour autoriser la confrontation, nous retranchons de la population totale un quartier qui est très peu représenté dans notre sondage, puisqu'il possède une maḥakma drainant évidemment presque tous ses habitants, la Nouvelle Médina reste encore dans un rapport aux autres quartiers bien inférieur à la place qu'elle occupe ici (44,7 % contre 55,15).

3° Enfin le « retour » (*murāja'a* ou *raj'a*) est la reprise d'une union interrompue d'une manière non définitive par une répudiation révocable (1).

La « reconnaissance » de mariage, étudiée et discutée par les auteurs musulmans au chapitre des preuves du mariage (2) est utilisée, nous le verrons, très largement à Casablanca. Il semble, en réalité, qu'ici, l'aveu que font les époux de leur mariage ne vise nullement à en faire la preuve, ni à l'établir. L'utilisation d'une formule différente paraîtrait plutôt correspondre au désir de distinguer un mariage nouvellement conclu que l'acte établit (*nikāḥ*) d'un mariage qui existe déjà mais sans preuve écrite.

Nous verrons si, en fait, l'usage (ou l'abus) que fait le peuple casablancais de cette institution ne risque pas de la faire dévier, et si, s'échappant des règles dont la prudence des juristes avait essayé de l'entourer, elle ne tombe pas sous le coup des critiques dont elle est l'objet. Si l'on observe en effet (*fig.* 14) l'importance relative des trois formes d'u-

Fig. 14. — Les trois formes de mariage.



(Entre « retours » et « reconnaissances » : les retours établis avec acte de *muqārara*).

nions, la place qu'occupe la *muqārara* apparaît prépondérante : dans l'ensemble, plus de la moitié des couples dont les actes de mariage ont été examinés se sont, suivant en cela un mouvement dont nous découvrirons plus

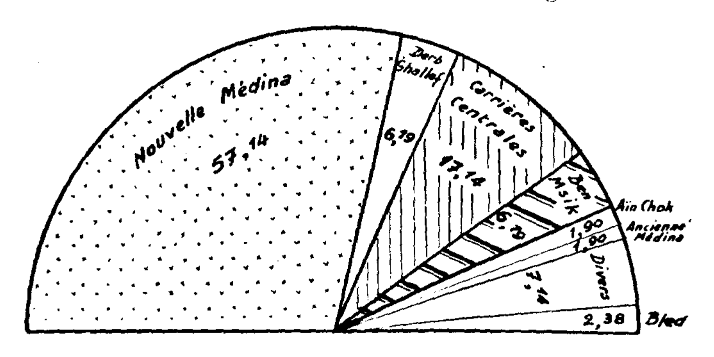
(1) En outre, nous trouvons quelquefois combinés « retour » et « reconnaissance » (cf. *fig.* 14).

(2) Khalil, traduction Perron, Tome II, p. 491 ; Charani, *Balance de la loi musulmane* traduction Perron, Alger, 1898, cf. en particulier p. 212.

Ce qui est discuté c'est la valeur de la reconnaissance mutuelle des époux pour établir le mariage en l'absence de toute autre preuve (la publicité en particulier et le témoignage), le gros argument invoqué pour infirmer ce mode de preuve étant d'encourager la débauche puisqu'il suffirait aux coupables d'avouer un mariage inexistant pour échapper à la pe ne qu'ils encourent. Le seul cas où l'aveu mutuel suffirait à établir le mariage est celui des couples étrangers à la localité et qui, par conséquent, n'auraient aucun moyen d'apporter d'autres preuves.

RÉPARTITION DE LA POPULATION ÉTUDIÉE DANS LES QUARTIERS DE CASABLANCA

Fig. 11. — Dans les actes de mariage.



La place importante tenue par la Nouvelle Médina : 57 % des actes de mariage et 53 % des divorces, est confirmée par la figure 13 qui compare le pourcentage d'habitants de la Nouvelle Médina, dans l'ensemble de la population (marocaine musulmane) de Casablanca (38 %) et le pourcentage d'actes établis pour des habitants de la Nouvelle Médina dans l'ensemble des actes étudiés (55 %).

Fig. 12. — Dans les actes de divorces.

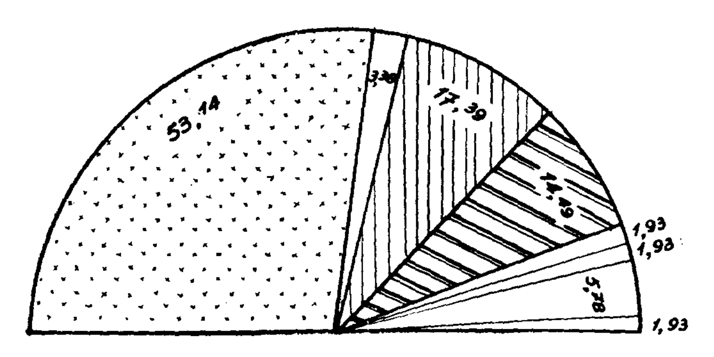
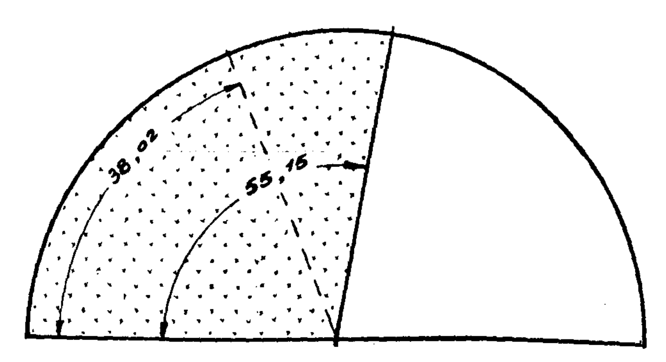


Fig. 13. — Population comparée de la Nouvelle Médina dans la ville et dans le sondage (ensemble des actes de mariages et de divorces).



Sur 100 Casablancais, 38 habitent la Nouvelle Médina. Sur 100 individus fréquentant la Mahakma, 55 habitent la Nouvelle Médina.

loin l'amplitude et les motifs, décidés à faire établir une preuve écrite de leur union. Cette très large pratique de la reconnaissance de mariage est à constater telle quelle pour l'instant car elle a son importance mais il est encore difficile de l'interpréter. L'usage répandu de ce procédé, exceptionnel en principe, traduit-il seulement la permanence considérable de formes d'unions traditionnellement et presque exclusivement en vigueur chez les ruraux (car notre sondage ignore tous ceux qui n'ont encore jamais fait, ou même ne feront jamais d'enregistrement écrit [1] de leur mariage : c'est dire la place tenue encore par les unions *b-əl fatḥa* ou *b-tnāšər-šāhəd*) ou bien faut-il voir au contraire, dans ce vaste mouvement de déclarations à la Maḥakma le signe d'un grand nombre d'unions non écrites pour commencer, mais avec tendance à le devenir par la suite, sans qu'il soit possible de dire s'il s'agit de la consécration d'un mariage à l'essai — voire de la légitimation d'un concubinage — ou de la consignation écrite d'une union authentique.

Pour y voir plus clair, peut-être serait-il utile de rechercher si cette pratique, apparemment générale dans le peuple de Casablanca, est constante ou si elle varie, et en fonction de quels facteurs : est-elle en corrélation plus étroite avec l'un des éléments de différenciation que nous avons déjà vus intervenir ?

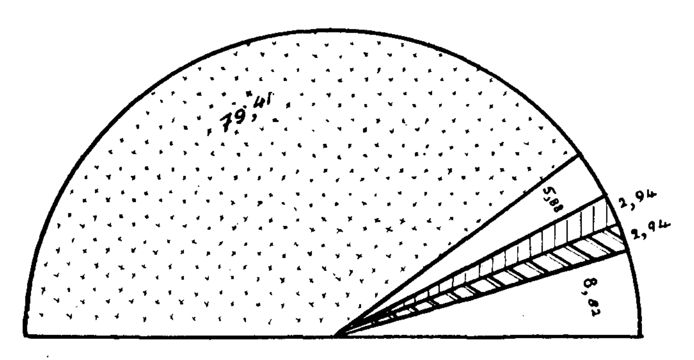
Il apparaît tout d'abord que les Casablancais ne se marient pas de la même manière suivant qu'ils vivent dans tel ou tel quartier de la ville. Des liens plus étroits entre certains quartiers et certaines formes de mariage apparaissent en effet d'une manière constante quel que soit le point de vue dont on étudie cette corrélation : que l'on observe isolément l'une des formes du mariage pour y rechercher dans quelle mesure les Casablancais l'utilisent suivant leur appartenance aux différents quartiers, l'on verra dans le *nikāḥ* par exemple que ses principaux usagers se trouvent en Nouvelle Médina.

Sur 100 actes de mariages de cette sorte, près de 80 sont établis pour des habitants de ce groupe tandis que moins de trois le sont pour les Car-

(1) Nous évitons à dessein le mot « régularisation » qui pour les Européens sous-entend une union jusque là illégitime. Or, en principe, c'est-à-dire s'il obéit à des règles précises, — pas toujours, il faut en convenir, respectées dans la pratique — concernant les éléments constitutifs du mariage (*walī-dot-témoins*) le mariage non écrit est parfaitement authentique.

FORME DE MARIAGE ET QUARTIER (I)

FIG. 15. — Le Nikāḥ.



La comparaison avec la fig. 11 est concluante : c'est en nouvelle Médina qu'on se marie le plus de cette manière.

rières Centrales (1). Or, il y a dans l'ensemble des actes, 57 % seulement de « Néo-Médinois » et 17,14 % d'habitants des Carrières Centrales (cf. *fig.* 15 comparée à la *fig.* 11). Cette comparaison de rapports est nécessaire pour situer exactement la valeur des différences enregistrées et dont les plus tranchées opposent la Nouvelle Médina et les Carrières Centrales (2).

Le même procédé de comparaison utilisé cette fois d'un deuxième point de vue : celui de la proportion des différentes formes de mariages à l'intérieur d'un quartier, va faire ressortir, avec seulement plus de force, les mêmes divergences entre quartiers et leur relation avec les formes de mariage :

La faible attirance des Carrières Centrales pour la première forme de mariage réapparaît ici puisque 5,55 % seulement des unions de ce quartier

(1) Tableau des rapports comparés entre les actes de chaque forme de mariage dans un quartier et l'ensemble des actes de cette forme :

A) Rapport au total des actes de cette forme :

	en Nouvelle Medina	*au Derb Ġallef*	*aux Carrières Centrales*	*à Ben Msik*
Mariages :				
Sur 100 Nikāḥ, il y en a	79,41	5,88	2,94	2,94
Reconnaissances :				
Sur 100 Muqārara, il y en a	44,14	5,40	26,13	6,30
Ces chiffres sont à comparer aux pourcentages d'ensemble :				
B) Rapport du total des actes de toutes formes dans le quartier au total de l'ensemble des actes :				
Sur 100 actes de toutes formes, il y en a	57,14	6,19	17,14	6,19

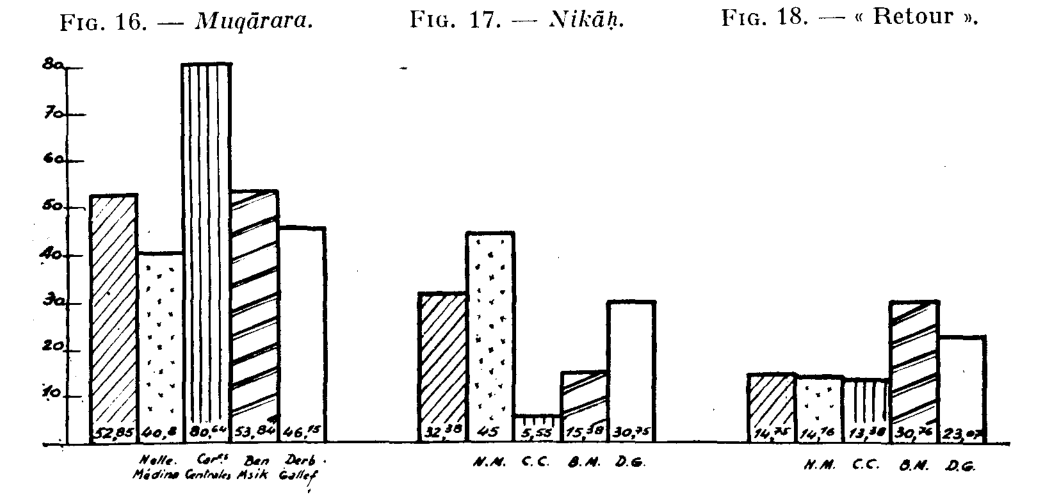
(2) Les autres quartiers sont, dans notre sondage, représentés la plupart du temps par des nombres trop faibles pour être utilisables.

se forment suivant ce mode. Mais, en compensation, 80 % des couples y font usage de la *muqārara* (1).

FORME DE MARIAGE ET QUARTIER (II)

Proportion comparée des différentes formes de mariage à l'intérieur du quartier

FIG. 16. — *Muqārara*. FIG. 17. — *Nikāḥ*. FIG. 18. — « Retour ».



Pourcentage de reconnaissances dans l'ensemble des unions du quartier comparé au pourcentage de reconnaissances dans l'ensemble de la ville.

Pourcentage de Nikāḥ dans l'ensemble des unions du quartier comparé au pourcentage de Nikāḥ dans l'ensemble de la ville.

Pourcentage de « retours » dans l'ensemble des unions du quartier comparé au pourcentage de retours dans l'ensemble de la ville.

Ces figures sont établies par une comparaison de rapports. Ce n'est pas le chiffre absolu qui est intéressant, il y a évidemment un nombre absolu de reconnaissances plus fort en Nouvelle Médina qu'aux Carrières Centrales. Ce qui est intéressant à noter c'est que la proportion en Nouvelle Médina d'unions établies sous cette forme est plus faible que la proportion de reconnaissances dans l'ensemble des actes de mariage. Comparé de la même manière le pourcentage de muqārara dans les Carrières Centrales (80,64 %) apparaît au contraire bien supérieur. C'est ce que montre la figure 16. La première colonne sert de témoin dans chacun des groupes. La comparaison de ces trois groupes montre aussi l'importance relative des trois formes d'actes de mariage. Cf. en notes (note 1, p. 426 et note 1, ci-dessous) les tableaux ayant servi à établir ces figures.

(1) **Pourcentage, par rapport au total, des actes de toutes sortes du quartier :**

Sur 100 unions	*en Nouvelle Medina*	*au D. Ġallef*	*aux Carrières Centrales*	*à Ben Msik*	*dans l'ensemble*
Sont des Muqārara	44,83	46,15	80,64	53,84	52,85
Sont des Nikāḥ	45	30,76	5,55	15,38	32,38

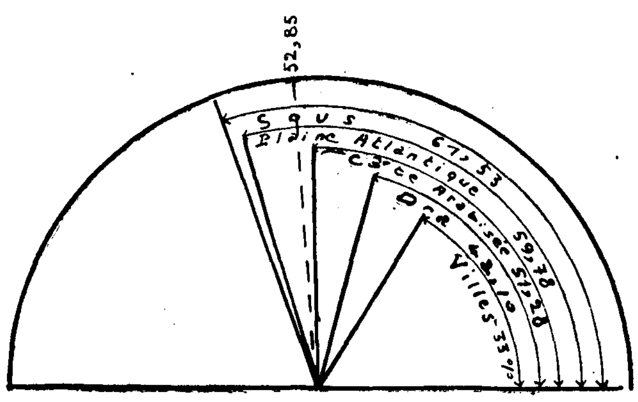
En Nouvelle Médina où la préférence pour le *nikāḥ* nous est déjà apparue, nous rencontrons néanmoins 40 % d'unions établies par des « reconnaissances ».

Mais ce pourcentage qui reste inférieur à la moyenne des reconnaissances dans l'ensemble, montre (*fig.* 16) que la Nouvelle Médina utilise moins cette forme d'union que l'ensemble de la ville, (52,85) alors qu'elle utilise beaucoup plus le « mariage » (*fig.* 17) (45 % au lieu de 32,38 %). Les Carrières Centrales ont une attitude exactement opposée (comparer *fig.* 16-17).

Les retours (*fig.* 18) mettent en vedette les bidonvillais de Ben Msik. Peut-être faudrait-il établir une relation entre cette disposition à rompre et renouer la même union, et le peuplement de ce quartier riche en Drawa ?

La même méthode de comparaison des formes d'unions dans les différents groupes ethniques met certes en lumière moins de contrastes (*fig.* 19-20-21). Notons seulement pour les citadins : Peu de reconnaissances, beaucoup de mariages, alors que les gens du Dra se distinguent par le nombre des retours, ce qui semble recouper ce que nous avons déjà noté.

FIG. 19*bis*. — Proportion comparée des *muqārara* suivant le groupe ethnique.

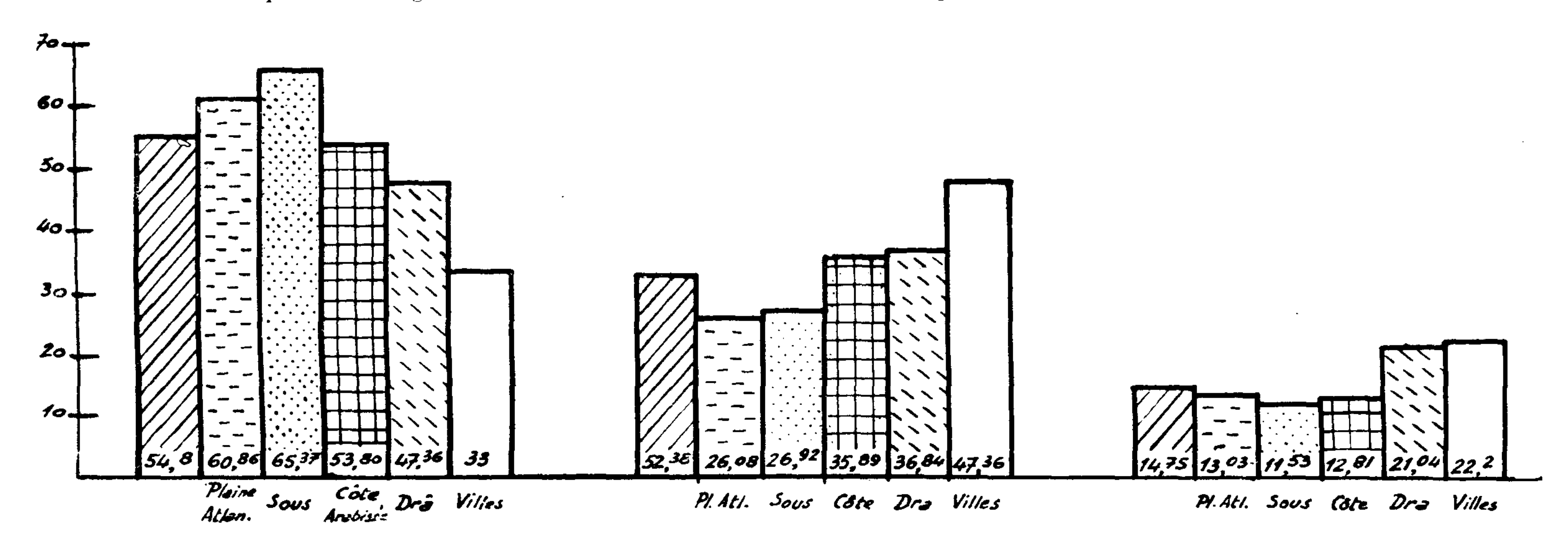


En traits discontinus, le pourcentage de l'ensemble (52,85 %) qui sert de terme de comparaison. Les différents groupes ethniques se situent en deçà et au delà de cette moyenne.

Ainsi nous venons de voir que les Casablancais choisissent pour constituer leur famille des formes juridiques différentes, variables avec le groupe ethnique dont ils sont issus et, plus encore, avec la nouvelle unité sociale à quoi les rattache leur implantation en ville (le quartier). Nous pouvons maintenant chercher comment dans ces formes variées se retrouvent les éléments constitutifs du mariage que sont le *walī* et la dot.

FORMES DE MARIAGE ET ORIGINE ETHNIQUE

Fig. 19. — *Muqārara* et origines. Fig. 20. — *Nikāḥ* et origines. Fig. 21. — Retour et origines.



Dans la fig. 19 ont été comptées les reconnaissances accompagnant des actes de retour (ce qui explique la différence avec la fig. 19*bis*).

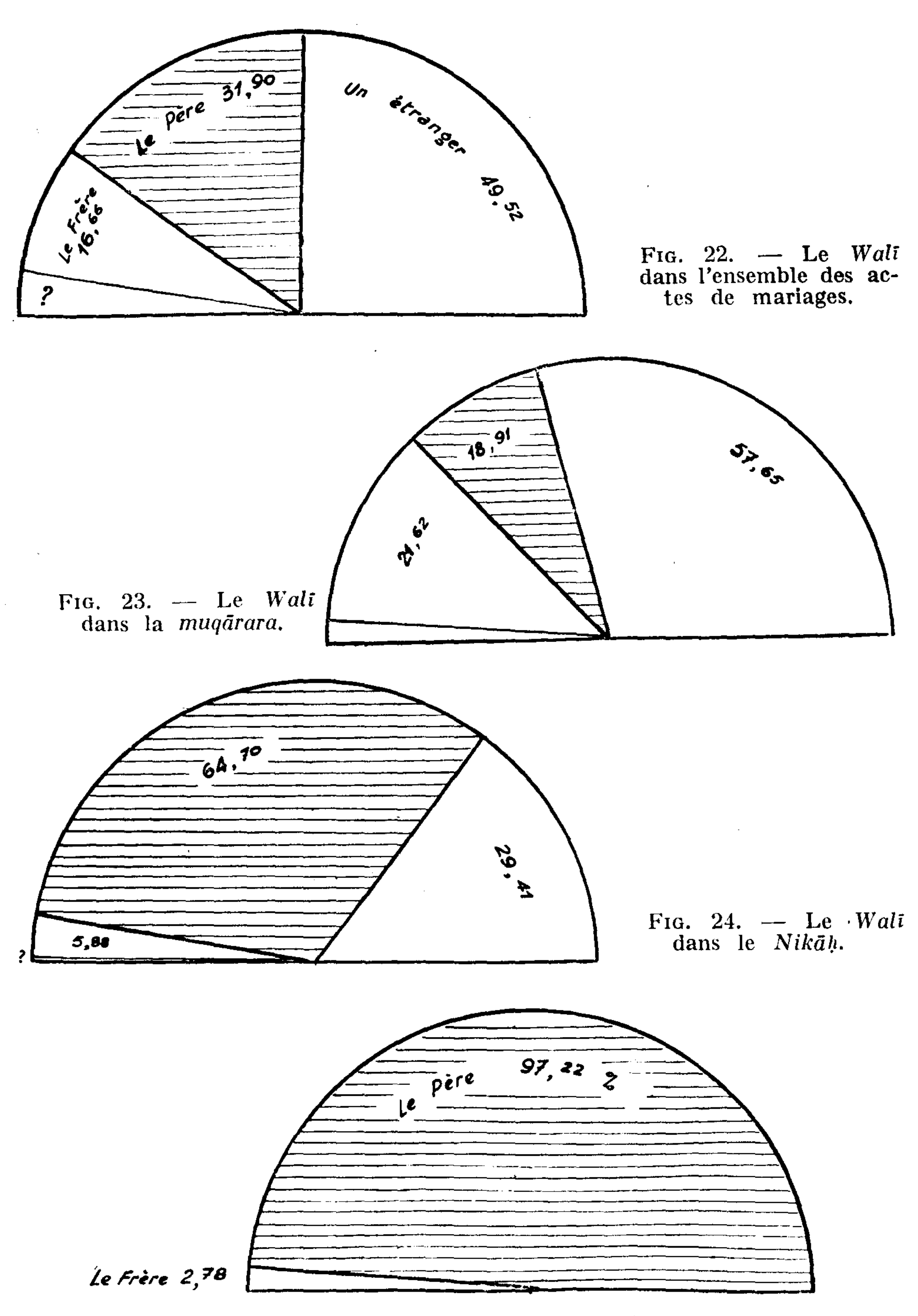


FIG. 22. — Le *Walī* dans l'ensemble des actes de mariages.

FIG. 23. — Le *Walī* dans la *muqārara*.

FIG. 24. — Le *Walī* dans le *Nikāḥ*.

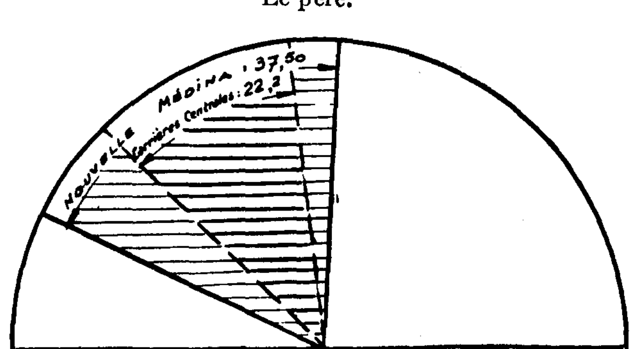
FIG. 24*bis*. — Le *Walī* dans le mariage des vierges.

Le tuteur matrimonial — l'une des conditions essentielles à la constitution d'un mariage valide [1]-est celui qui a le pouvoir de contracter mariage pour la femme : il doit répondre à des conditions précises de parenté.

Or, sur 100 unions contractées à la Mahakma de Casablanca-Ville Nouvelle, près de la moitié (49,52 %) sont conclues au nom de la femme par un étranger sans lien de parenté avec elle, alors que moins du tiers (31,90 %) l'est par le père de la femme et 16,66 % par son frère (*fig.* 22), La distinction des formes de mariages à ce sujet est encore plus éclairante : dans 57 % des reconnaissances le *walī* est un étranger (*fig.* 23). Au contraire dans les « mariages » proprement dits (*nikāḥ*), c'est toujours le père quand il s'agit de marier une jeune fille (97,3 % et en aucun cas un étranger) (*fig.* 24 *bis*) et dans 65 % des cas dans l'ensemble des « mariages » (*fig.* 24).

Notons enfin que les différences déjà observées entre quartiers sont moins sensibles ici et que, même en Nouvelle Médina, le *walī* est un étranger dans près de la moitié des cas (48 % et 52 % aux Carrières Centrales) ; cependant le père y joue beaucoup plus souvent ce rôle qu'aux Carrières Centrales (22 % des cas) (*fig.* 25).

FIG. 25. — *Walī* et quartier.
Le père.



Comparaison de la Nouvelle Médina avec les Carrières Centrales.

Nous avons essayé, pour examiner de plus près les conditions dans lesquelles se font les *muqārara*, de mettre en rapport la personnalité du *walī*

(1) Cf. La *Risala* d'Ibn 'Ali Zayd al Qayrawânî, Alger, Carbonel, 1945, p. 172-175 ; Khalil, IIe partie, chap. V, paragraphe 4; PESLE, *le Mariage chez les Malékites de l'Af. du Nord*, p. 36.

avec la durée écoulée entre les noces et la déclaration devant les 'adūl.

Il ressort de là que :

1° Près de la moitié de ces déclarations se font avant 1 an de mariage, 30 % entre 1 an et 5 ans, et 21 % après plus de 5 ans (Pl. VII, *fig.* 26).

2° Là encore une légère différence, toujours à propos des mêmes quartiers, se fait jour. Il semble que les reconnaissances de mariage se fassent dans un délai plus bref en Nouvelle Médina qu'aux Carrières Centrales (*fig.* 27).

3° Enfin que, plus le mariage remonte à une date ancienne, plus il a de chances d'être conclu par un *walī* légal (*fig.* 28).

L'examen des renseignements que les actes nous fournissent sur les dots, est tout aussi révélateur de traits distinctifs déjà notés :

1° Le montant des dots est dans l'ensemble assez peu élevé (la grosse majorité, 70,9 %, est inférieure à 5.000 frs). Les sommes les plus couramment indiquées (65,23 % de l'ensemble) vont de 1.000 à 5.000 frs, la moyenne absolue du total des sommes versées pour les actes examinés étant exactement de 3.980 frs 60 (*fig.* 29).

2° Il peut varier d'une manière caractéristique suivant la forme du mariage et suivant le quartier d'autre part.

En effet, on peut dire en gros que la frontière qui sépare les « mariages » des « reconnaissances » s'établit à 5.000 frs de dot = 75 % des dots de moins de 1.000 frs et 64 % des dots de moins de 5.000 frs, sont des dots fixées à l'occasion de *muqārara* (*fig.* 30).

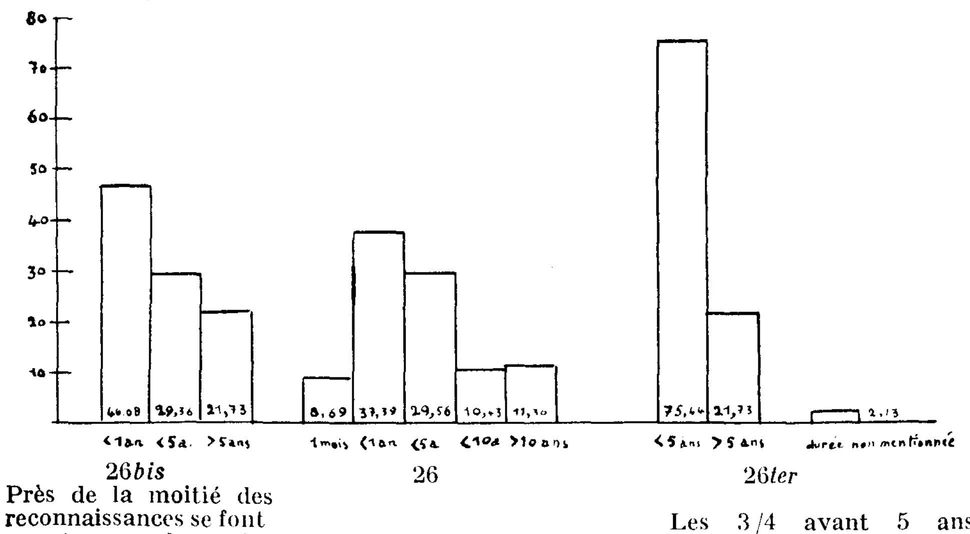
Au-dessus de cette somme le pourcentage de « mariages » croît avec le montant, c'est ce que rend évident la courbe de la *figure* 30. Cette différence se retrouve ou même s'accuse, si nous prenons l'ensemble des reconnaissances : les dots se situent pour 84 % des cas au-dessous de 5.000 frs. Les chiffres moyens des dots fixées pour chacune des formes de mariage illustrent ces proportions.

La dot moyenne d'une reconnaissance de mariage est de 2.569,30 frs.

La dot moyenne d'un « mariage » est de 6.944,85 francs avec un écart, considérable suivant qu'il s'agit d'une jeune fille (9405 francs en moyenne. les chiffres extrêmes étant 1.000 et 35.000), ou d'une divorcée (4.008 frs)

La dot moyenne de retour est de 2.574 frs.

26 . — **Durée écoulée entre les noces et la déclaration à la Mahakma.**



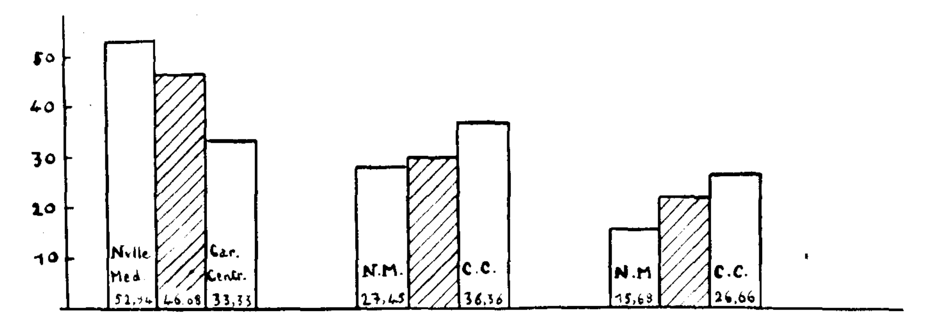
26*bis*
Près de la moitié des reconnaissances se font avant un an de mariage.

26

26*ter*

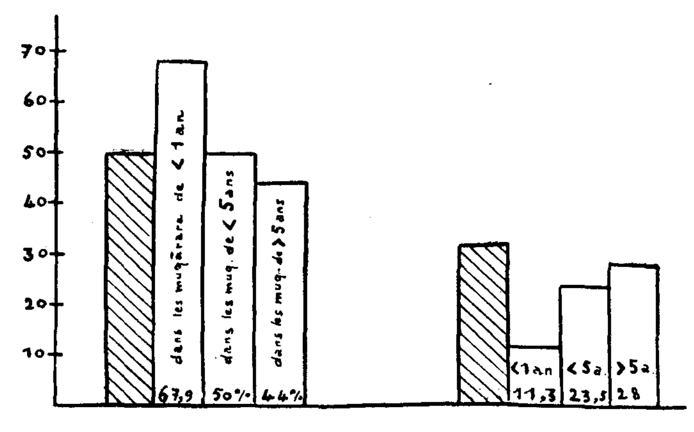
Les 3/4 avant 5 ans.

FIG. 27. — Durée des reconnaissances et quartier.
a) Reconnaissance de mariage récent : moins d'un an.
b) Reconnaissance de mariage de moins de cinq ans.
c) Reconnaissance de mariage de plus de cinq ans.



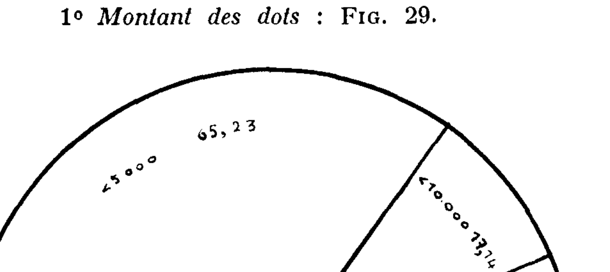
Les reconnaissances sont faites en Nouvelle Médina dans un délai plus bref qu'aux Carrières Centrales.

FIG. 28. — *Muqārara* et *Walī*.



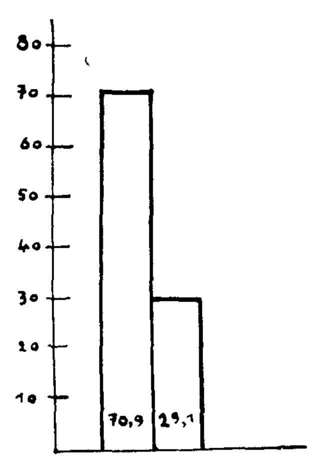
Le *Walī* est un étranger. Le *Walī* est le père.

1° *Montant des dots* : Fig. 29.



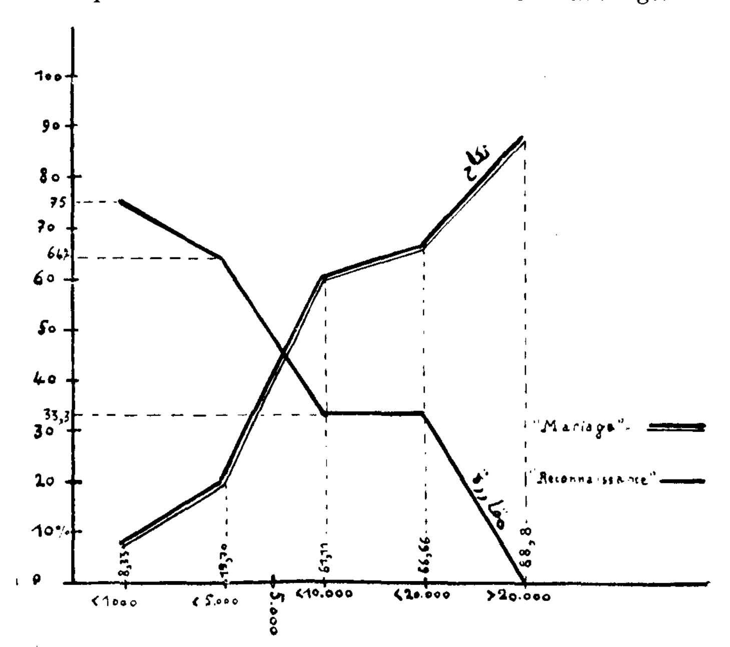
Les sommes les plus couramment versées en dot se situent entre 1.000 et 5.000 francs.

Fig. 29*bis*. — Montants des dots groupés de part et d'autre de 5.000 fr.



Près des 3/4 se situent au-dessous.

2° *Dot et forme du mariage* : Fig. 30.
L'importance de la dot varie avec la forme du mariage.



Ces deux courbes comparent les dots des « mariages » *(nikāḥ)* et celles des reconnaissances de mariage *(muqārara)*.

1° On voit la proportion des « mariages » s'élever avec le montant de la dot ; les « reconnaissances » suivent un mouvement exactement inverse.

2° Le point d'intersection des deux courbes se situe près de 5.000 fr. — Au-dessous de cette somme se trouve la majorité des dots de *muqārara*. Au-dessus, celle des *nikāḥ*.

Les courbes ont été établies d'après la répartition des formes de mariage dans chacun des groupes de dots (ceux distingués dans la figure 29).

Ainsi : sur 100 dots dont le montant s'élève à moins de 1.000 fr., il y a 75 dots de *muqārara*, 8 de *nikāḥ*, et 17 de retours.

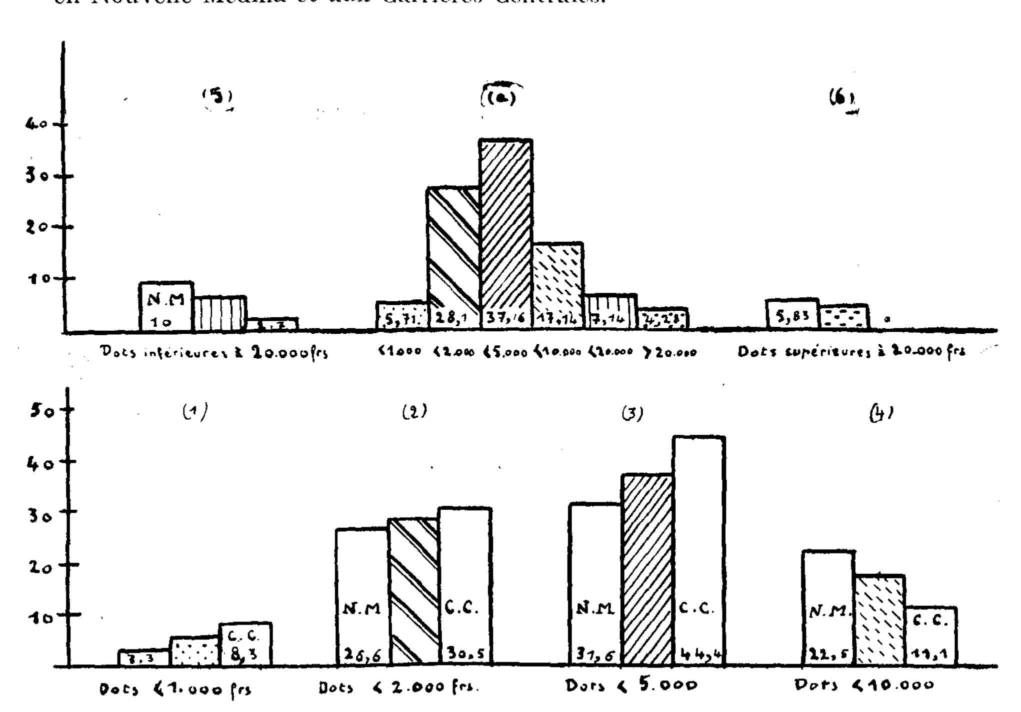
Voici d'ailleurs le tableau complet :

	Forme de mariage		
Montant des dots	*Mariage*	*Reconnaissance*	*Retour*

3° Les différences entre quartiers se retrouvent dans les sommes fixées comme dots : la séparation s'établit là aussi vers 5.000 frs. D'une manière

Fig. 31. — Dot et quartiers.

(a) Répartition de l'ensemble des dots par montant (pour l'ensemble de Casablanca).
(1 à 6) Comparaison à cette moyenne du pourcentage des dots de même importance en Nouvelle Médina et aux Carrières Centrales.



Jusqu'à 5.000 francs, les plus forts pourcentages se trouvent aux Carrières Centrales ; au-dessus de cette somme en Nouvelle Médina.

générale d'ailleurs les dots élevées sont plus nombreuses en Nouvelle Médina et la moyenne par quartier est assez représentative de son niveau social.

La dot moyenne de toutes espèces d'unions est en effet de 4.781 frs pour la Nouvelle Médina ;

de 3.307 frs pour le Derb Ġallef;

2.357 frs pour les Carrières Centrales et de 2.230 frs pour Ben Msik. Les autres quartiers sont trop peu représentés pour que nous puissions tenir compte de leurs chiffres.

Si la dot fixée au moment du mariage nous donne tant d'indications

par elle-même, elle comporte un autre élément qui va les confirmer : c'est la manière dont elle est versée.

En effet, la somme mentionnée en dot n'est pas toujours intégralement versée : la partie payée comptant peut aller d'une fraction quelconque à la totalité de la somme fixée. La dot peut être aussi entièrement dûe. Or, dans l'ensemble, la moitié de la dot fixée est, le plus souvent, payée au moment de l'acte (44,76 % des cas) (*fig.* 32).

Mais si l'on cherche ce qui peut faire varier le versement de la dot on s'aperçoit qu'il est en rapports étroits avec deux facteurs ; tout d'abord, le montant : d'une manière générale on peut dire que les dots faibles ne sont pas payées ; quand il s'agit d'une somme importante, au contraire, la moitié au moins est versée comptant (77 % des dots de 10.000 à 15.000 frs sont payées à 1/2 au moment de la conclusion du mariage).

2° La forme du mariage influe elle aussi sur le versement de la dot : 63 % des dots pour lesquelles rien n'a été versé sont des dots de *muqārara* et 63 % au contraire des versements supérieurs à la moitié de la dot fixée se trouvent dans les *nikāḥ* (cf. pl. VII).

L'examen des actes de mariage vient de faire apparaître, dans l'usage que fait le peuple casablancais d'une institution traditionnelle, des transformations et des variations correspondant aux différences déjà constatées de son implantation en ville.

L'autre volet du diptyque va nous renseigner maintenant sur les conditions dans lesquelles se dénouent les unions dont nous venons de voir la formation.

Là aussi nous constatons que les liens conjugaux peuvent se défaire de plusieurs manières.

1° une répudiation par l'époux (*ṭalāq*) ;

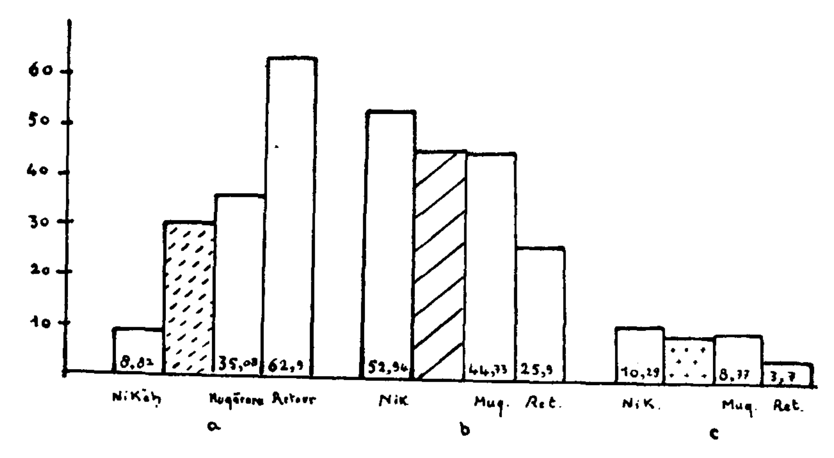
2° un rachat par la femme de sa liberté (*ḫul'*) ;

3° enfin, un jugement prononcé par le qadi, obligeant le mari à répudier sa femme (*ṭalāq šar'ī*).

La grande majorité des actes de divorces est constituée par la première catégorie, qui, elle-même, comprend surtout des divorces simples, avec possibilité de retour (88,37 %) et une minorité de divorces définitifs (2,90 % divorces « par trois ») Le *ḫul'* représente seulement 15,45 % de l'ensemble.

VERSEMENT DES DOTS

Fig. 33. — Versement des dots suivant les formes de mariage.

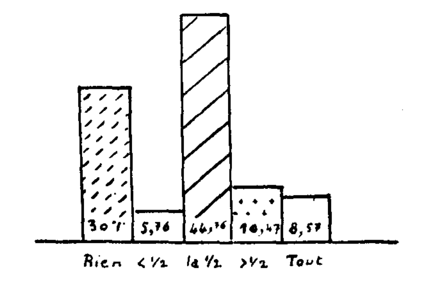


a) Dots pour lesquelles rien n'a été versé ;
b) Dots pour lesquelles la moitié a été versée ;
c) Dots versées en totalité.

Le pourcentage indiqué dans chaque forme d'acte désigne, *dans* cette forme, la proportion d'actes ayant donné lieu au versement en question.

Exemple : 8,82 % des dots de « mariage » n'ont comporté aucun versement. 35 % des dots de « Reconnaissance » n'ont comporté aucun versement, etc... Or, les dots pour lesquelles rien n'a été versé représentent 30 % de l'ensemble (Fig. 32).

Fig. 32. — Versement des dots *naqd* (partie versée au moment de l'établissement de l'acte de mariage).



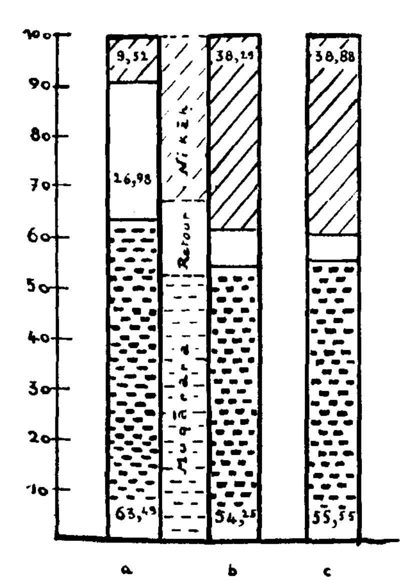


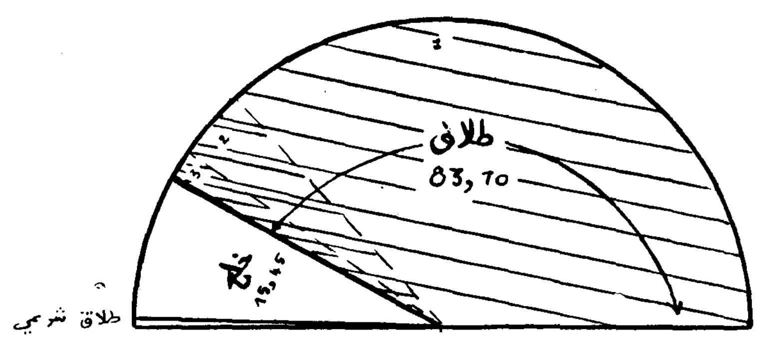
Fig. 33*bis*.

a) Proportion de chaque forme de mariage dans l'ensemble des dots ne comportant aucun versement ;
b) Proportion de chaque forme de mariage dans les dots où la moitié de la somme a été versée ;
c) Proportion de chaque forme de mariage où la totalité a été versée.

Le rapport des trois formes de mariage, à l'intérieur de chaque groupe, n'est pas significatif par lui-même, car nous savons que, dans l'ensemble, il y a moins de « mariages » que de « reconnaissances » par exemple. Mais il le devient si on le compare au rapport des 3 formes dans l'ensemble (2e colonne). Il apparaît alors nettement que le pourcentage de nikāḥ où la dot n'est pas versée est très faible, compte tenu de la proportion des mariages dans l'ensemble ; alors que celui où la dot est versée en totalité ou à moitié est beaucoup plus fort.

Quant au divorce judiciaire il est, pour ainsi dire, inexistant (moins d'1 %).

FIG. 34. — Les formes de divorces.



La grande majorité est constituée par le divorce simple. Le divorce par trois représente moins de 3 % (Cf. aussi les FIG. 3 et 12).

Les quartiers sont représentés d'une manière qu'il peut être fécond de comparer à leur participation dans les actes de mariage (cf. (1).

Il semble se dégager de cette comparaison un certain équilibre entre mariages et divorces aux Carrières Centrales et un déséquilibre à direction différente au Derb Gallef (plus de mariages que de divorces) et à Ben Msik (plus du double de divorces). Comparer dans la planche III la *figure* 11 à la *figure* 12).

La comparaison des divorces par origine ne présente, par contre, rien de très remarquable (comparer dans la planche I les *figures* 2 et 3).

Le Sous se signale, de nouveau, d'une manière anormale à notre attention. Ce serait le groupe ethnique qui, dans notre sondage, présenterait proportionnellement le plus d'instabilité (rapport des divorces 14,49 % contre 12,38 % de mariages). Peut-être faut-il voir dans ce surplus d'actes de divorces la dissolution, à Casablanca, d'une partie seulement des unions soussies qui seraient beaucoup plus nombreuses et dont nous avons vu déjà que, conclues au bled, elles ne laissaient pas de traces à la mahakma casablancaise au moment de leur formation, alors que leur rupture y apparaît.

Enfin, si les actes de divorces se présentent d'une manière encore plus succincte que les unions (2) nous pouvons y trouver cependant un minimum

(1)	*N. Medina*	*Derb Gallef*	*Carrières Centrales*	*Ben Msik*
Mariages	57,14	6,19	17,14	6,19
Divorces	53,14	3,38	17,39	14,49

(2) Ils se bornent quelquefois à noter qu' « un tel divorce une telle. »

d'indications sur l'effet pécuniaire de la dissolution du mariage. Les renseignements sont peu abondants mais ils sont significatifs : 32 % de divorces seulement signalent le versement soit de l'entretien dû par le mari à la femme pendant sa retraite légale (*'idda*) (1) soit de la pension due aux enfants laissés à la charge de la mère (*nafaqa*) soit du restant de la dot dû (*kālī*). Dans 41 % des cas, les actes sont totalement muets sur le fait et dans 25 % ils affirment positivement que la femme a fait abandon de tous ses droits. Si l'on concluait de l'absence d'indication à l'absence de versement — ce qui ne paraît pas tellement invraisemblable — on obtiendrait alors la proportion de 67,44 % de divorces dans lesquels le mari n'a rien versé à l'épouse répudiée.

En dehors de ces comparaisons des conditions, soit ethniques soit sociales, qui affectent différemment l'unité familiale il est malheureusement impossible de tirer des actes eux-mêmes les précisions sur la fréquence absolue des divorces, que pourrait nous donner, par exemple, la connaissance du nombre d'unions par individu.

Néanmoins, une indication indirecte est contenue dans les actes de *nikāḥ* où nous pouvons toujours savoir s'il s'agit, seulement pour la femme d'ailleurs, d'un premier mariage. Il nous est ainsi révélé qu'à peine plus de la moitié d'entre eux concluent une première union (52,91 %) alors que 47,06 % des femmes qui se marient ainsi en sont à leur 2e ou nième mariage. Si l'on considère que le *nikāḥ* est la forme de mariage qui contient le plus de premières unions, compte tenu du fait constaté par ailleurs que très souvent le premier mariage de la femme s'accompagne justement d'un acte à la maḥakma et plus rarement les suivants (2) et si l'on pouvait retirer de ces unions toutes celles qui, pour l'homme, sont un nième mariage, on peut pressentir, par une estimation qui reste encore assez vague, la fréquence des divorces.

Nous pouvons maintenant, pour donner un sens aux diverses indications que nous venons de glaner sur la stabilité de la famille casablancaise, étudier l'évolution des chiffres d'ensemble des mariages et divorces au cours

(1) Cette pension est souvent appelée *kra*, assimilée au paiement de « trois mois de loyer ».
(2) Le pourcentage des premières unions dans les *muqārara* serait donc beaucoup plus faible.

de ces dernières années (1). Les nombres bruts (cf. le tableau de la note 2) ne permettent guère de discerner le sens de l'évolution ; on perçoit bien un fort accroissement du total des actes passés aux deux maḥakmas de Casablanca de 1936 à 1952 (*fig.* 37) et une élévation, particulièrement sensible certaines années (Cf. par exemple en 1950, 5.215 divorces en Nouvelle Médina pour 5.955 mariages) du nombre des divorces par rapport à celui des mariages. Mais ces observations ne sont pas décisives. En effet : d'une part il est difficile d'établir valablement un rapport entre les nombres de mariages et de divorces et de conclure de leur rapprochement à la grande fréquence de ceux-ci par rapport aux mariages. Les actes de divorces apparaissent relativement plus nombreux car les ruptures sont enregistrées à la mahakma plus fréquemment que les unions : il est courant, si l'on n'a pas été s'y marier, d'aller divorcer devant les 'adūl. D'autre part nous connaissons la montée en flèche de la population casablancaise et nous pourrions croire, à première vue, que l'accroissement constaté ne fait que suivre celui de la population. En réalité le phénomène dépasse cette explication. Si nous comparons les rapports d'augmentation de la population totale (de la ville) des années 1936 à 1952 d'une part, avec ceux des actes de mariage et de divorce entre les mêmes années d'autre part (cf. tableau, note 2) nous constatons : dans l'ensemble, que la fréquenta-

(1)

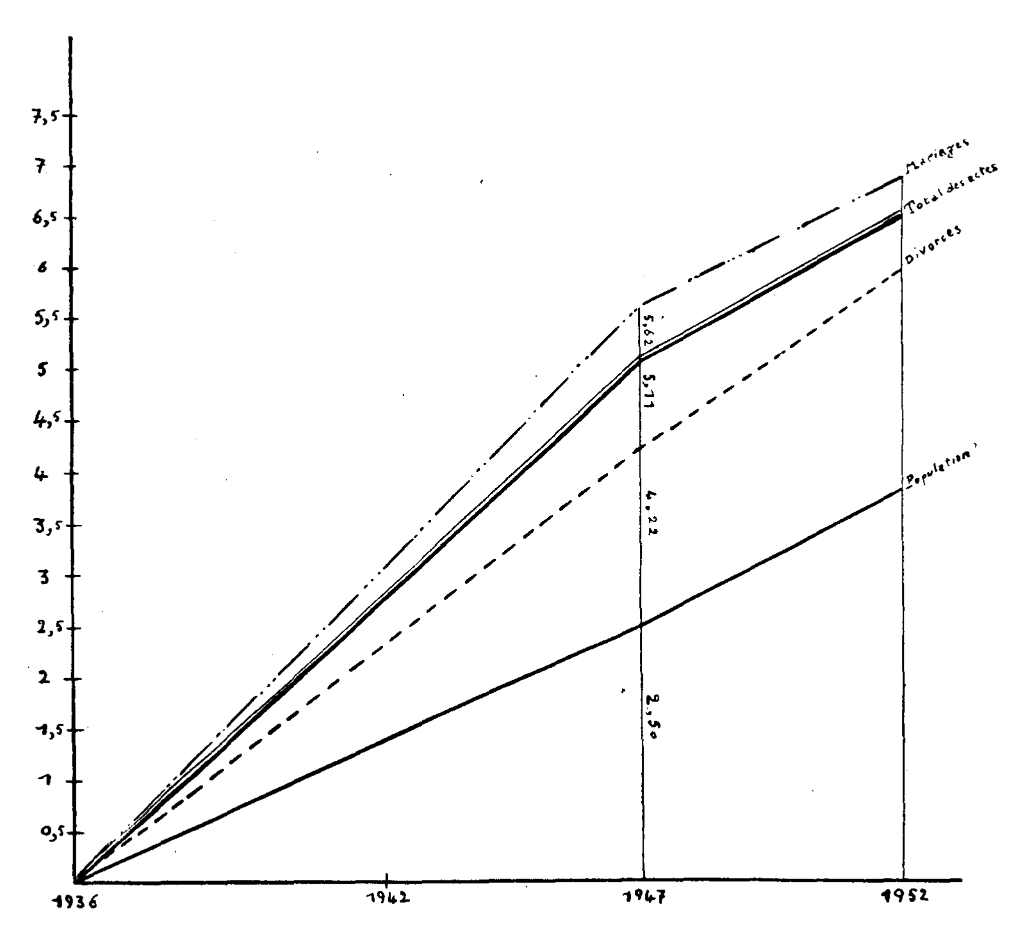
	Total de Casablanca		Nouvelle Medina		Ancienne Medina	
Années	*Mariages*	*Divorces*	*Mariages*	*Divorces*	*Mariages*	*Divorces*
1936	1.540	886				
1946	6.893	3.203	3.849	2.010	3.044	1.193
1947	8.660	3.743	4.977	2.503	3.683	1.240
1948	8.511	4.175	5.577	3.055	2.934	1.120
1949	9.707	6.718	6.188	5.380	3.519	1.338
1950	8.903	6.890	5.955	5.215	3.688	1.675
1951						
1952	10.668	6.328	6.985	4.587	3.683	1.741

(2) **Rapport d'augmentation de la population et des actes de mariage et de divorce.**

Population totale de Casablanca		*Mariages*	*Divorces*	Total des actes
1947/1936	2,50	5,62	4,22	5,11
1952/1947	1,29	1,23	1,69	1,37
1952/1936	3,23	6,92	7,14	7

Fig. 35

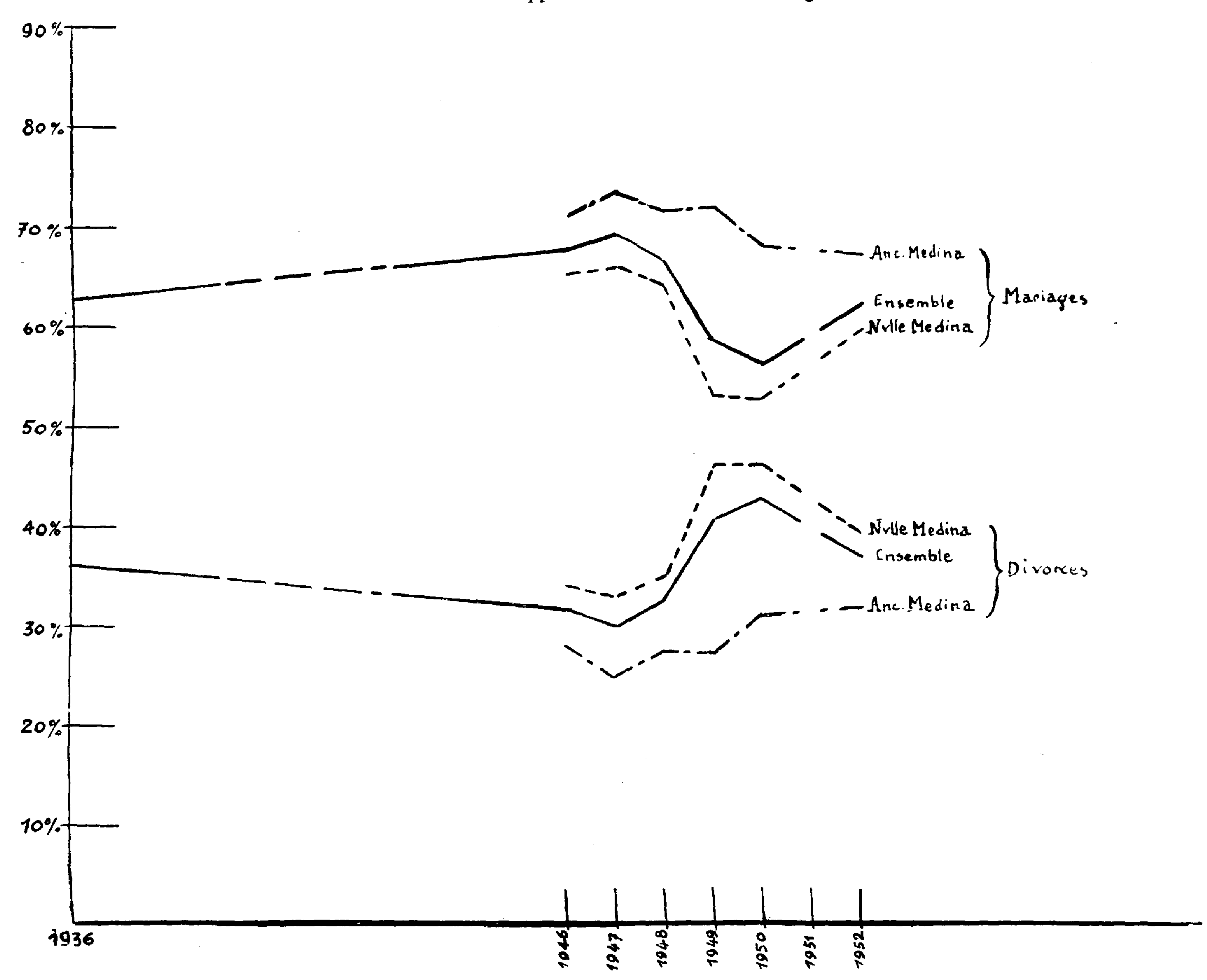
Comparaison de l'augmentation de la population casablancaise (musulmane) avec l'accroissement des mariages et des divorces de 1936 à 1952.



Comparaison de rapport : cette figure est établie, non d'après les chiffres bruts, mais d'après les rapports d'augmentation (Cf. tableau, note 2, p. 435) La poussée des divorces est moins forte que celle des mariages en 1947, mais plus forte en 1952, et dans l'ensemble elle est plus régulière.

tion de la maḥakma et l'établissement d'actes écrits de mariage et de divorce a subi une poussée beaucoup plus forte que ne l'aurait provoquée la simple augmentation démographique (Rapport d'augmentation : 7 pour 2,50 seulement pour la population) et que, dans le détail, la poussée de la population est régulière alors que celle des mariages et divorces enregistrés à la maḥakma se situe en 1936 et 1947. Après 1947, elle redevient à peu près parallèle à la courbe de la population. Le tableau des rapports signale très

Fig. 36. — Rapport des divorces aux mariages.



Les courbes sont établies d'aprés les rapports des mariages et des divorces au nombre total des actes dans chacune des mahakmas et dans l'ensemble de la ville.

On saisit là avec évidence par les variations du rapport : d'abord une supériorité des mariages jusqu'en 1947, suivie d'une offensive des divorces dont le point culminant est en 1950 ; puis une nouvelle orientation semblable à la première.

L'ancienne Médina a une évolution à part et à sens unique : proportion croissante de divorces.

nettement le même fait : de 5,11 pour les années 36 à 47, le rapport d'augmentation des actes n'est plus que de 1,37 pour les années 47 à 52.

Cette courbe (*fig.* 35) met de plus en évidence un fait que les nombres eux-mêmes ne permettaient pas de découvrir nettement : la poussée la plus forte dans l'ensemble est bien celle des divorces : moins forte au début (1936-47) que celle des mariages (4,22 contre 5,62) elle ne se ralentit pas autant dans la 2e période (1947-52) et l'indice total d'augmentation le plus fort pour l'ensemble est bien celui des divorces : 7,14 (6,92 dans les mariages, et 3,23 seulement dans la population).

Pour préciser les conditions et les moments de cette progression générale des divorces en face des mariages il suffit de comparer le détail des variations de tension du rapport mariages-divorces dans la figure 36.

La pointe de l'accélération des divorces se placerait en 1950, avec ensuite une chute en 1952, sauf dans l'Ancienne Médina qui enregistre une montée constante des divorces par rapport aux mariages. Mais les chiffres de 1951 nous manquent, et il sera sûrement intéressant de voir dans les années à venir si se renouvelle le décalage des courbes mariages-divorces des années 1946-47 (progression d'abord plus lente des divorces par rapport aux mariages, très sensible en Nouvelle Médina — cf. dans les *fig.* 37 et 38 les courbes de la Nouvelle Médina et de l'ensemble —, puis redressement beaucoup plus brusque de cette dernière courbe (1948-49), la poussée de divorces des années 1948-49 est peut-être en effet tout simplement le contre-coup de l'augmentation des mariages enregistrée de 1936 à 1947.

Si la pratique du mariage nous a révélé une grande variété de comportements suivant l'influence des facteurs ethniques et sociaux, celle des divorces, elle, semble témoigner d'une certaine uniformité de réaction du peuple casablancais. Conclu suivant des formes différentes le mariage se dénoue en général de la manière la plus simple : c'est le *Ṭalāq raj'i* qui est l'issue la plus communément adoptée. Cette simplification se double, dans la pratique, d'une grande souplesse d'application : elle s'accommode aisément de l'indifférence aux obligations pécuniaires. Elle s'accompagne aussi d'une fréquence qui, si elle est difficilement évaluable d'une manière absolue, alors qu'on peut seulement en percevoir des variations relatives aux facteurs d'influence déjà rencontrés, apparaît importante dans l'ensemble. Cette augmentation croissante des divorces qui nous est apparue

s'insère dans le mouvement général qui a porté en masse depuis quelques années la population casablancaise vers la mahakma du qadi.

Comment expliquer ce phénomène ? Il est plus facile à constater qu'à interpréter. Ce sont sans doute des motifs psychologiques et sociaux qui ont joué, beaucoup plus que des causes historiques et matérielles : l'institution des allocations familiales en particulier, auxquelles on pourrait essayer d'attribuer l'augmentation des mariages devant les 'adūl et la forte proportion de « reconnaissances », est à écarter : 1° parce qu'elle n'a eu lieu que bien après (en 1948) l'amorce et même le sommet du mouvement (avant 1947) ; 2° parce que, si elle détermine l'établissement d'acte de mariage écrit, ce n'est pas *ipso facto* (1) mais plutôt par un climat psychologique et social. Il est plus facile pour faire la preuve de sortir un papier que d'appeler des témoins, et la mode s'est instaurée là aussi.

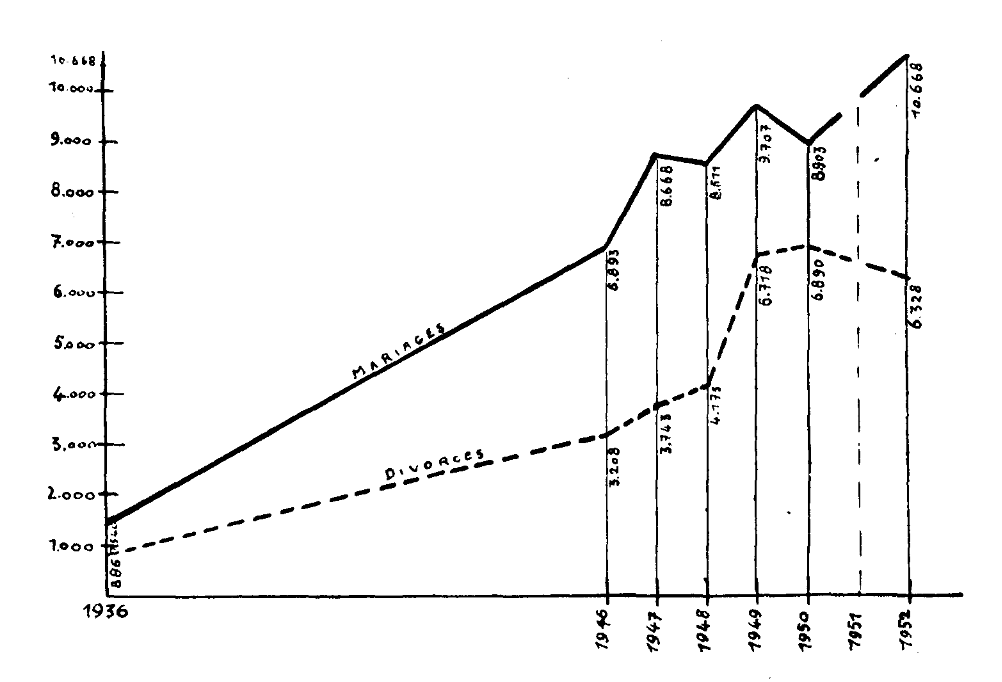
Mais pourquoi cette mode s'est-elle instaurée ? C'est là qu'il faut faire appel sans doute à l'influence de la ville et à la citadinisation de ces ruraux qui, de plus en plus se marient à la mode urbaine. Cette urbanisation des mœurs joue plus ou moins, nous l'avons vu, suivant l'ambiance sociale du quartier.

Le besoin de sécurité est aussi à la racine de cette attitude. Chez la femme, un désir de garantie qui va de pair avec une instabilité de plus en plus grande pousse à faire faire le papier de mariage : il est alors plus difficile, pense-t-elle, de divorcer.

L'influence du facteur économique lui aussi se fait sentir : c'est dans la mesure où il y a des biens à garantir que l'on s'assure par un acte écrit (Cf. dot et forme du mariage). C'est la Nouvelle Médina, la plus bourgeoise, la plus citadine, relativement plus riche qui, nous l'avons vu, a le plus d'actes de mariages ; aux Carrières, où l'on ne porte en ménage que sa personne, les conséquences de la dissolution du ménage n'affectent nullement les biens. Mais dès qu'il y en a, fût-ce un moqraj et un plateau, alors on les retrouve mentionnés et garantis par le papier.

(1) C'est le certificat de vie des enfants qui est exigé par la Caisse d'Aide Sociale et non le certificat de mariage. Ce certificat de vie est délivré par le bureau de contrôle après enquête du moqaddem qui a établi que les époux en question sont mariés soit sur le vu de l'acte de mariage, soit par la renommée publique qui en témoigne. Nous signalons au passage la présence de l'élément « publicité » que nous retrouverons comme essentiellement constitutif du mariage pour le prolétariat casablancais.

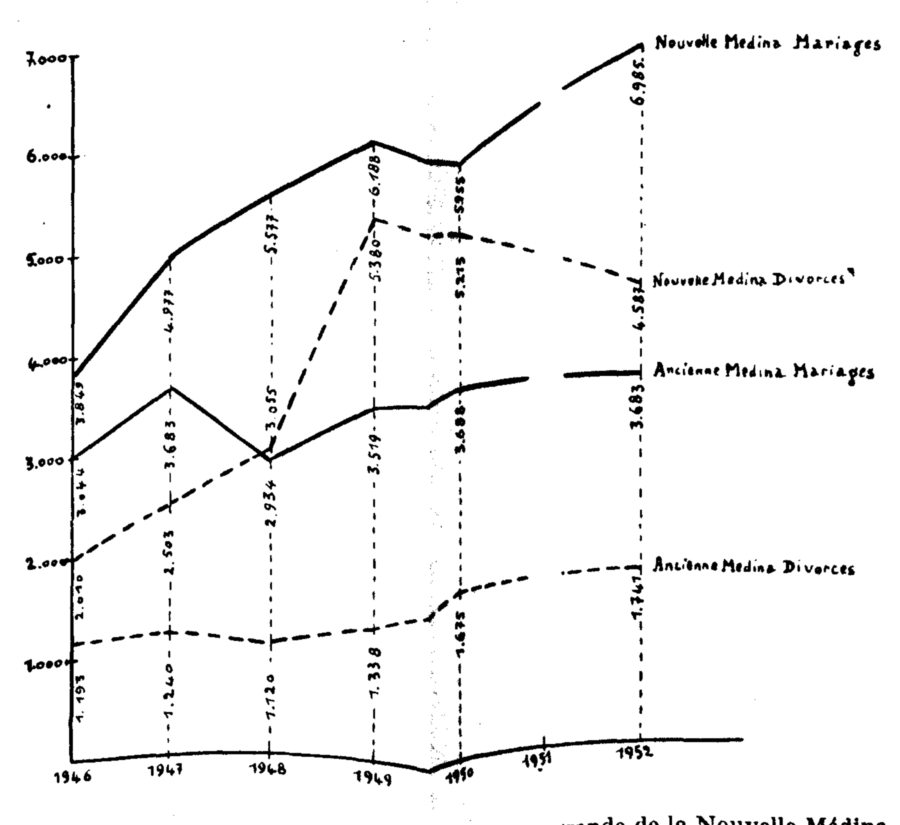
Fig. 37. — Mariages et divorces à Casablanca de 1936 à 1952.



(Manquent les années entre 1936 et 1946 et l'année 1951).

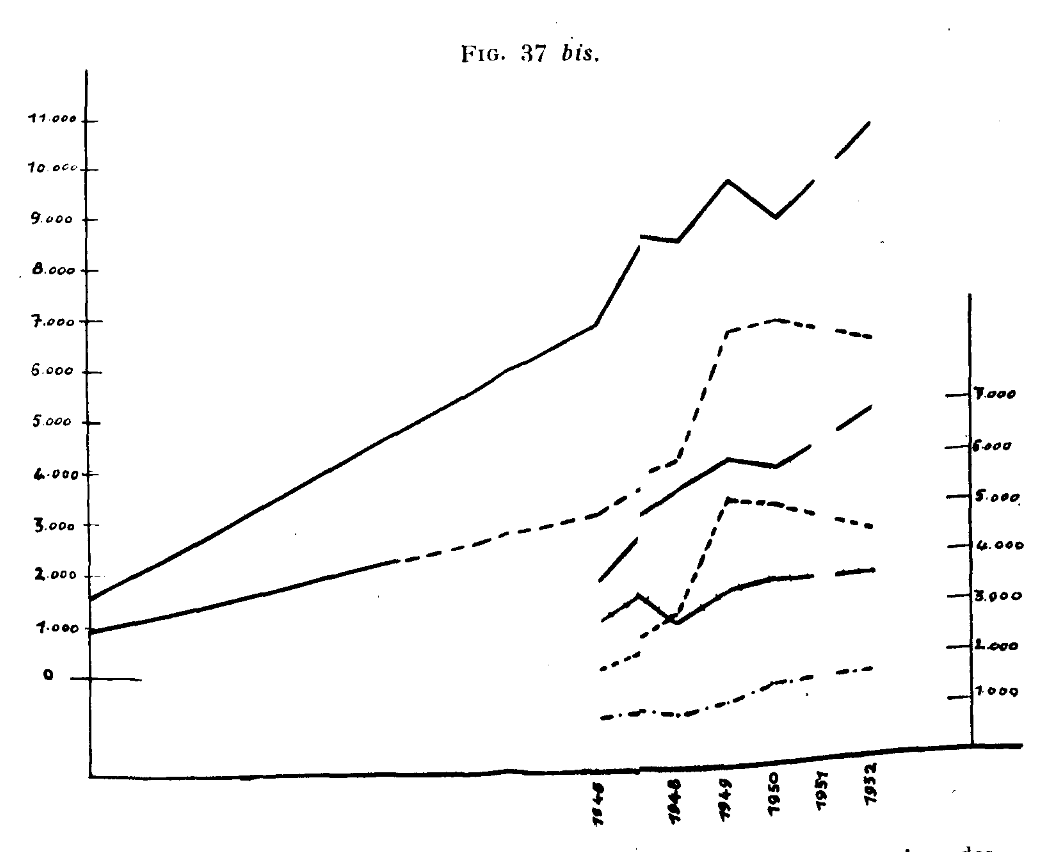
Noter le décalage de 2 ans de l'accroissement le plus rapide : situé pour les **mariages en 1946-47, il ne se fait sentir pour les di**vorces qu'en 1948-49.

Fig. 38. — Comparaison des deux Mahakmas.



On constate déjà l'importance de **plus en plus grande de la Nouvelle Médina** et la stabilisation relative de l'An**cienne : seuls, les divorces y paraissent en** légère hausse constante.

Fig. 37 *bis*.



Les courbes de la fig. 36 sont rapprochées **ici p r** permettre la comparaison des mouvements des deux mahakmas avec l'ensembl

Que tirer de ces indications éparses ? Peut-on essayer avec ces quelques notes de reconstituer la réalité du mariage pour le peuple casablancais ?

Il semble apparaître comme un mode nouveau de « légitimer » une union conclue, sous l'effet de conditions sociales et économiques nouvelles faisant varier le jeu de tendance opposées, sous le signe de la facilité, et par le fait même extrêmement instable.

Et d'abord il s'agit là de « *mariage* », c'est-à-dire de ce qui pour des musulmans rend licite (*ḥlāl*) la cohabitation des époux et la distingue essentiellement à leurs yeux de l'union libre. C'est ce qui explique en particulier l'étonnante prolifération des « reconnaissances » que nous avons constatée, car cette légitimation s'accomplit d'une manière de plus en plus simplifiée et ne gardant, des règles pourtant peu nombreuses (*walī*, dot, témoins) mais assez strictes (12 témoins) qui authentifient une union conclue sans acte écrit (*bel fatḥa, ḥlāl*), que ce qu'ils considèrent comme essentiel : l-*εars* qui traduit la *publicité* (1) pierre de touche de l'union légitime. Seulement cette simplification, et la dégénérescence (2) qu'elle entraîne d'une forme de mariage valable en principe, ne va pas sans donner à ses usagers un sentiment de plus en plus net de son affaiblissement. D'où le recours, chaque jour plus fréquent, à l'enregistrement des mariages chez le qadi. Cela expliquerait l'accroissement considérable des actes passés à la Maḥakma et l'usage intensif de la *muqārara*. Nous avons pu d'ailleurs retrouver, même dans la pratique casablancaise de ces mariages écrits, les traces de cette simplification : dégradation du rôle du *walī* : on prend l'homme qu'on a sous la main ; dot payée ou pas suivant les moyens ; on commence comme on peut avec 1 ou 2 témoins, le papier viendra plus tard (*muqārara*).

Par ailleurs, toutes nos observations convergent vers une autre conclusion : le rôle important des nouvelles conditions économiques et sociales que fait à cette population d'origine rurale sa transplantation en ville.

Les corrélations constantes retrouvées tout au long de notre étude entre le quartier — source de différences beaucoup plus nettes que l'ori-

(1) Elément très important quand il s'agit de faire la preuve du mariage. Cf. Khalil. Trad. Perron, I-II, p. 318.

(2) Il suffit, en effet, qu'il n'y ait pas le nombre de témoins voulu (12) pour que légalement le mariage ne soit pas valable. D'autre part cette forme de mariage à preuve testimoniale est exposée à toutes les difficultés du genre, en cas de contestations.

gine ethnique — et le comportement de ses habitants, semblent prouver la réalité sociologique d'une nouvelle unité qui refond les éléments hétérogènes qu'elle reçoit pour les rediversifier à nouveau.

Le quartier représenterait alors des groupes humains homogènes remplaçant la tribu et correspondant à des couches sociales urbaines différentes qui s'expriment par un genre de vie, un niveau de vie, une mentalité particuliers, dans cette période de transition où l'on ne peut encore parler du prolétariat comme d'une classe consciente et constituée par opposition aux autres mais seulement en formation. La diversité de comportement que nous avons remarquée dans le mariage et le divorce des Casablancais semble venir d'un degré de citadinisation ou de prolatarisation plus ou moins grand, ce que traduirait en gros la distinction des quartiers. Par exemple, en Nouvelle Médina, de composition sociale plus citadine et plus bourgeoise, et de niveau économique plus élevé, la famille se constitue en général suivant le mariage légal et traditionnel (*walī*, dot, acte écrit).

A l'autre pôle, les Carrières Centrales représenteraient la partie la plus prolétarisée de la population casablancaise.

Les tendances elles-mêmes que nous avons vu s'exprimer contradictoirement par un désir de sécurité en réaction contre une instabilité de plus en plus grande, jouent différemment suivant les mêmes critères : là où il y a des biens à sauvegarder, par exemple, c'est le désir de garantie qui l'emporte. Au contraire, et c'est la note dominante de l'ensemble d'une population que les biens matériels encombrent assez peu, la facilité avec laquelle nous avons vu les unions se former, se dénouer, se renouer, pour se dénouer à nouveau, semble être la caractéristique essentielle de ces unions casablancaises ayant pour conséquence la plus nette une instabilité de plus en plus marquée de la famille.

Anne-Marie Baron.

JUDA BEN NISSIM IBN MALKA

PHILOSOPHE JUIF MAROCAIN

(FIN)

CHAPITRE V

L'âme et ses destinées

Nous avons constaté, en étudiant la cosmologie de Juda b. Nissim, qu'elle ne s'inspirait pas, malgré sa date, du système alfarabo-avicennien. Le même archaïsme s'observe quand on considère sa doctrine de l'âme.

Le morceau central de son exposé de la psychologie, à savoir le texte de « Platon » qu'il cite en deux fragments, en précisant toutefois lui-même que dans sa source il se faisaient suite, n'est autre chose qu'un emprunt quasi littéral à un opuscule qui a joui d'une grande vogue au moyen âge chez les Arabes et les Juifs comme chez les Latins : le traité sur « la différence entre l'esprit et l'âme » (*Risāla fī l-farq bayna r-rūḥ wan-nafs*), de Qusṭā b. Lūqā (1). A un certain nombre de variantes près, dont aucune n'a grande importance pour le fond, la concordance est totale entre les dernières pages de ce texte et les extraits rapportés par Juda b. Nissim, si bien que les deux versions se contrôlent mutuellement et leur comparaison permet d'améliorer l'une et l'autre.

(1) Renseignements bibliographiques chez C. BROCKELMANN, *G.A.L.*, I, 2ᵉ éd., p. 222 sqq. et *Suppl.*, I 365 ; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. II, 1947, p. 31. Editions simultanées par le P. L. CHEIKHO, *Mašriq*, 1911, pp. 94-104 (réimpression dans *Maqālāt falsafiyya qadīma*, Beyrouth, 1911, pp. 117-128) et G. GABRIELI, *Rendiconti Lincei*, S. V., t. XIX, 1910, p. 652 sqq., qui se sont ignorés mutuellement. La version latine avait été publiée dès 1878 par C. S. BARACH. Quant à la valeur philosophique de cette élucubration, rappelons le jugement d'un bon connaisseur, saint THOMAS D'AQUIN (*S. Th.* I a, q. LXXVII, a. 8, ad 1 um) : « Dicendum quod liber ille auctoritatem non habet ; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur quam dicitur ».

Ce point établi, nous pouvons nous dispenser de nous occuper longuement des sources et antécédents antiques d'une doctrine que notre auteur a en somme littéralement copiée dans un manuel courant. Il faut seulement dire que la théorie dont l'opuscule de Qusṭā b. Lūqā donne un aperçu, ainsi que d'autres spéculations qui, chez Juda b. Nissim, viennent se ranger autour de ce texte principal, ne reflètent pas la pure doctrine platonicienne, mais l'enseignement médical qui s'exprime surtout dans les ouvrages de Galien. Il suffit donc de renvoyer ici aux recherches spéciales concernant le *pneuma* (1).

Si le dessin général de la psychologie de Juda b. Nissim est tout tracé dans les théories médicales grecques, l'auteur y introduit pourtant deux modifications suggérées par la tendance fondamentale astrologico-néoplatonicienne de sa pensée : influence des corps célestes sur la formation de l'embryon et attribution d'une position supérieure à l'âme qui, loin de se dégager de l'esprit par un processus naturel, vient se joindre plus tard au corps, et se comporte de façon tout à fait indépendante à l'égard de l'assemblage d'ordre inférieur constitué par la réunion des quatre éléments et du *pneuma*.

Dans leur dissertation sur la conception (*fi masqaṭ an-nuṭfa, RIṢ*, II, 356), les « Frères » exposent qu'au moment de la copulation s'unit au sperme une force de l'âme végétative qui circule dans tous les corps susceptibles de croissance ; cette force est une de celles de l'âme naturelle (*nafs ṭabī'iyya*) circulant dans les quatre éléments ; cette âme dérive à son tour de l'Ame Universelle qui circule dans tous les corps existant dans le monde. Le *pneuma* est cependant absent de toute cette description. En revanche, si les « Frères » placent l'embryon, au cours des neuf mois de la gestation sous l'influence successive des planètes, doctrine astrologique fort répandue, nous ne trouvons rien de tel chez Juda b. Nissim.

Malgré ces différences qui tiennent, je crois, à ce que Juda b. Nissim

(1) Franz RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele, ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen*, Paderborn, 1930 ; du même : *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre*, Paderborn, 1933 ; Gérard VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin*, Paris et Louvain, 1946. Voir aussi CHAIGNET, *op. laud*, III, 349 sqq. ; Jak. GUTTMANN, *op. laud.*, p. 50, n. 1 ; *Archives...*, XVII, 1949, p. 121, et tout récemment, Gotthold WEIL, *Maimonides über die Lebensdauer*, Bâle-New-York, 1953, p. 45. On peut dire que la psycho-physiologie de Juda b. Nissim est d'inspiration essentiellement galénique : dépendance des facultés de l'âme du tempérament du corps (cf. *Archives, loc. cit.*, p. 117, n. 3), l'esprit psychique considéré comme « instrument premier » de l'âme (cf. GALIEN, *de Placitis Hipp. et Plat.*, livre IX [livre VII, éd. I. Müller, 1874], p. 604 sq.), les termes âme naturelle, animale, psychique.

n'avait pas à se laisser aller à de longs développements psychologiques dans un ouvrage qui n'est pas une encyclopédie philosophique, l'affinité est, ici encore, incontestable entre les philosophes de Basra et l'auteur du *Uns al-ġarīb* (1).

L'intervention des forces astrales a lieu, selon Juda b. Nissim, aussi bien au moment de la conception qu'au moment de la naissance. Cette conception trahit l'embarras des faiseurs d'horoscopes qui faute de pouvoir fonder leurs calculs sur le premier, théoriquement seul valable, mais échappant à toute précision, se sont rabattus sur le second, plus facile à déterminer (2).

Fidèle à son inspiration néoplatonicienne, Juda b. Nissim professe l'antériorité de l'âme par rapport au corps qu'elle vient animer pendant un certain temps, et sa survivance au conglomérat matériel dans lequel elle n'a fait que passer (3).

Quoique le nom de Platon couvre à tort la plus grande partie de l'aperçu de psychologie de Juda b. Nissim, tout n'est pas inauthentique dans ce qu'il allègue comme étant la doctrine du fondateur de l'Académie. Ainsi une citation presque exacte du *Timée* est à la base de la doctrine qui représente les âmes comme constituées par le mélange des natures et des actes des corps célestes. Le Démiurge, dit Platon, « ayant combiné le tout, il le partagea en un nombre d'Ames égal à celui des astres. Il distribua ces âmes dans les astres chacune à chacun... » (*Timée* 41 e). La paraphase de notre auteur ne fait que souligner le caractère astrologique du texte, gauchissement qu'il a peut-être déjà trouvé dans un chaînon intermédiaire entre la source grecque et sa propre rédaction.

(1) Le terme *nafs ṭabī'iyya* leur est commun, mais la position de cette âme n'est peut-être pas envisagée du même point de vue dans les deux systèmes : chez les « Frères » elle intervient au moment de la copulation, chez Juda b. Nissim elle est la première et la moins élevée dans la hiérarchie des trois âmes.

(2) Voir BOUCHÉ-LECLERCQ, p. 373 sq. ; D. AMAND, pp. 49-51. Le texte de base est PTOLÉMÉE, *Tétrabible*, III, 2 (*Ptolemaeus Apotelesmatica* ediderunt F. Boll et Ae. Boer, Leipzig, 1940, pp. 107-110) περὶ σπορᾶς καὶ ἐκτροπῆς surtout p. 108, où l'auteur conclut (lig. 20-23) : ὥστε εὐλόγως καὶ τῶν τοιούτων ἡγεῖσθαι δηλωτικόν εἶναι τὸν κατὰ τὴν ἐκτροπὴν τῶν ἀστέρων σχηματισμὸν, οὐχ ὡς ποιητικὸν μέντοι πάντως, ἀλλ'ὡς ἐξ ἀνάγκης κατὰ φύσιν ὁμοιότατον δυνάμει τῷ ποιητικῷ.

Voir aussi le texte de 'Alī b. Aḥmad al-'Imrānī, traduction latine d'Abraham b. Ḥiyya et Platon de Tivoli, ap. J. M. MILLÁS, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942, p. 329 : « Ex hoc enim opere constat, ut cum scieris horam impregnationis cuiuslibet mulieris uel animalis, sciemus per eam quid fit de hoc semine donec inspiretur, et quid fit usque quo exeat ex utero, et quid fiat de eo usque ad diem obitus sicut in opere Astrologie dicitur. Astrologi non iudicauerunt per natiuitates nisi qua hora impregnationis uix potest certificari, Tholomeus autem inquid (*sic*) horam natiuitatis significare [un mot incompréhensible dans le manuscrit] initium ».

(3) Pour la survie de l'âme il faut cependant tenir compte des restrictions que nous apporterons plus loin.

C'est encore Platon qu'il suit dans la question controversée de l'unité de l'âme, problème qui, après les Grecs, a divisé les Arabes. Platon, tel que les Anciens, à commencer par Aristote, l'ont compris, distinguait trois âmes, raisonnable, irascible et concupiscible, tandis qu'Aristote n'admettait que différentes « facultés » d'une seule et même substance (1).

Juda b. Nissim met en tête de son extrait de Qusṭā b. Lūqā l'indication sur le rapport de contenant à contenu qui existe entre le corps, le *pneuma*, l'âme et l'intellect. Cette doctrine ne figure point dans le *de Differentia*, mais elle a une longue histoire derrière elle. Le point de départ en est le texte suivant du *Timée* (30 b) (2) : Ayant donc réfléchi, il [le Démiurge] s'est aperçu que de choses visibles par leur nature, ne pourrait jamais sortir un Tout intelligent. Et, en outre, que l'intellect ne peut naître en nulle chose, si on le sépare de l'Ame. En vertu de ces réflexions, c'est après avoir mis l'Intellect dans l'Ame et l'Ame dans le Corps qu'il a façonné le monde... »

Chez Plutarque, ce rapport est clairement transporté sur les éléments du composé humain (3).

Il faut relever ici les spéculations du *Corpus Hermeticum* dont l'influence est vraisemblable sur celles de quelques penseurs arabes et juifs.

« L'âme de l'homme est véhiculée en la façon que voici. L'intellect est dans la raison discursive, la raison dans l'âme, l'âme dans le souffle : enfin, le souffle, passant à travers les veines, les artères et le sang, met en mouvement le vivant, et l'on peut dire dans une certaine mesure qu'il le porte » (X, 13).

« L'âme est dans le corps, l'intellect est dans l'âme, le verbe dans l'intel-

(1) Voir Galien, *de Plac.*, 501, 10 sqq. : ... ὁ δ'Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δὲ εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης ...
Id., sur le *Timée*, éd. Daremberg, p. 10 : Πλάτων δ'ὀνομάζει τὰς ἀρχὰς ταύτας εἴδη ψυχῶν οὐ μίας οὐσίας δυνάμεις μόνον. Cf. aussi *Galeni Compendium Timaei Platonis*, introduction, p. 15. Aristote avait dit (*de Anima*, II, 2) que seul l'intellect est γένος ἕτερον ψυχῆς et χωριστόν ; les autres parties de l'âme ne se distinguent que de raison (ἕτερα ... λόγῳ). Sur la trichotomie, cf. Festugière, *L'idéal...*, p. 199, n. 2. Chez les Arabes, le médecin Rāzī (dans son *ṭibb rūḥānī*, *Opera philosophica*, éd. Kraus, p. 28) soutient la doctrine platonicienne des trois âmes, thèse vigoureusement combattue par son contradicteur, l'ismaélien Kirmānī, qui ne veut connaître que des activités d'une âme unique, non point des entités distinctes : ainsi le navigateur ou le charpentier exécutent des opérations diverses sans cesser pour autant d'être identiques à eux-mêmes. Pour les « Frères » (position aristotélicienne) voir les références, *Archives* 1949, p. 120, n. 1, où est traduit également un texte de Faḫr ad-Dīn Rāzī résumant le débat. Maimonide embrasse l'opinion aristotélicienne (introduction au commentaire sur le traité *Ābōt*). La question revient souvent sur le tapis dans la littérature de vulgarisation musulmane comme juive, sans être autrement approfondie.

(2) Où il s'agit de la formation du monde et non de la structure de l'âme individuelle.

(3) *Plat. Quaest.* A 1002 F, Bernardakis, VI, 128 : ψυχὴν μὲν ἐν σώματι, νοῦν δ'ἐν τῇ ψυχῇ.

lect, Dieu donc est leur père à tous » (XII, 13) ([1]).

Chez les Juifs, un texte de Sabbataï Donnolo est la réplique incontestable de la doctrine hermétique que cet auteur a pu directement connaître par une source grecque sans passer par un intermédiaire arabe :

« De même que Dieu porte le monde, en bas et en haut, avec tout ce qu'il contient ([2]), et les sots et les ignorants pensent que c'est Lui qui est porté, de même l'esprit vital (*ruaḥ hayyim* (ζωτικὸν πνεῦμα) porte le corps tout entier, en bas et en haut, à l'intérieur et à l'extérieur, d'une extrémité à l'autre. Les ignorants pensent que c'est le corps qui porte l'esprit, mais il n'en est point ainsi, car au terme de la vie l'esprit de l'homme quitte le corps et retourne vers Dieu qui l'a donné ; le corps, masse informe (*gōlem*), reste là mort, comme une pierre, il ne sert plus à rien » (*Ḥakmōnī*, p. 24).

Ibn Gabirol se réfère plusieurs fois à cette doctrine, qu'il considère visiblement comme une vérité philosophique acquise, car il l'utilise en vue d'autres démonstrations sans se croire obligé de la formuler explicitement, encore moins de l'étayer d'une preuve quelconque ([3]).

En renvoyant à Platon pour ce qui concerne l'imagination, la réflexion et la mémoire, Juda b. Nissim se trouve effectivement dans la ligne de la

(1) La doctrine est d'ailleurs plotinienne : *Enn.*, III, 9, 3 et V, 5, 9. — Voir les commentaires de W. Scott, *Hermetica*, Oxford, 1924, II, pp. 252 sqq. et de Nock-Festugière, pp. 128-129, 132, 171-172, 188, 387. Nous n'avons aucune compétence pour discuter la question de savoir dans quelle mesure ces textes hermétiques contiennent déjà la théorie du ὄχημα « corps spirituel », analogue à l'*aura* des spirites modernes, nettement professée par le néoplatonisme tardif (cf. aussi Nilsson, *op. laud.*, p. 428). En tout cas, il ne nous semble pas, jusqu'à plus ample informé, que le concept de ὄχημα ait pénétré sous cette dernière forme dans la philosophie arabo-juive. Cf. aussi Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, pp. 138-139.

(2) Ceci est une conception attestée déjà dans l'Aggada juive et dans le S. Y.

(3) *Fons uitae*, p. 75, 24 (Falq., III, 3) : « ... spiritus qui est medius inter animam et corpus... » ; 77, 24 sqq. (Falq., III, 6) « et substantia intelligentiae, quae est simplicior et dignior omnibus substantiis minoris mundi, non est coniuncta corpori, quia anima et spiritus sunt media inter illa » ; 194, 3 : « corpus humanum non recipit actionem animae rationalis nisi per medium spiritus animalis... ».

Cf. S. Horovitz, *Die Psychologie ibn Gabirols*, Breslau, 1900, p. 126 sq.

Un passage des « Frères » reproduit la doctrine hermétique, mais avec une modification et d'une manière qui ferait croire, à première vue, à une opposition. Le corps, disent-ils (*RIṢ*, IV, 296), « est porté et ne porte pas, contrairement à ce que prétendent beaucoup d'ignorants que c'est le corps qui porte l'âme, celle-ci n'étant que la meilleure partie des éléments dont celui-là est composé, forte par la force de la nourriture, faible quand la nourriture est faible ; c'est le contraire qui est vrai : c'est l'âme qui porte le corps... » (de même, c'est le vent qui actionne le navire et non le navire le vent) « le *pneuma* n'est pas de la substance du corps, le corps ne porte point l'esprit et personne au monde ne saurait ramener l'âme une fois qu'elle a quitté le corps ». Au vrai, la critique des « Frères » est dirigée contre une conception matérialiste (sans doute galénique) de l'âme, non contre la doctrine hermétique, reprise par Donnolo, Ibn Gabirol et Juda b. Nissim, avec cette différence toutefois que selon eux c'est l'âme (sans spécification) et non le souffle vital qui « porte » le corps. Il y a là un problème que je ne suis pas à même d'éclaircir. — Notons enfin que la conception de l'entité supérieure portant son porteur a été adoptée dans le *Zōhar* (*Peqūdē*, II, 242 a) :

כל מן דאיהו בדרגא עלאה איהו נטיל למאן דנטיל ליה

M. Tishby signale (*Mišnat ha-Zōhar*, I, 443) un parallèle talmudique, lequel ne vaut cependant que pour l'application exégétique non pour le fond de l'idée.

tradition platonicienne arabe, comme en témoigne ce texte du médecin Rāzī qui prétend résumer la doctrine de Platon sur l'âme :

« La sensation, le mouvement volontaire, l'imagination, la réflexion et la mémoire relèvent du cerveau, non dans ce sens que ces (opérations) ressortiraient à son caractère particulier et à sa complexion, mais [en tant qu']elles relèvent de la substance qui réside en lui et qui s'en sert comme d'un outil et d'un instrument ; le cerveau est, en effet, le plus immédiat des instruments et des outils de cet agent-là » (1).

L'enseignement de Juda b. Nissim touchant l'action de l'âme (ou du *pneuma*) sur les différentes parties du corps, les troubles qui se produisent dans l'organisme lorsque la circulation du *pneuma* est entravée, reflète toujours la doctrine médicale gréco-arabe, telle que d'autres auteurs l'exposent avec plus ou moins de détails (2).

Dans ses spéculations sur les destinées de l'âme, Juda b. Nissim ne quitte pas, en apparence, le sillage néoplatonicien. Au fond, cependant, il se désintéresse, à part quelques concessions verbales à la phraséologie religieuse courante (3), du sort de l'âme après sa séparation du corps. Tout semble se passer pour lui comme si la félicité et la damnation étaient des états purement internes, la première étant le sentiment qu'a l'âme raisonnable d'être affranchie de toute préoccupation concernant le corps, une sorte de loisir intégral de s'adonner à la contemplation intellectuelle, la seconde la conscience de l'asservissement aux obligations absorbantes de l'association qui la lie au corps. Tout cela n'est point nouveau ; les « Frères » et Ibn Sīnā répètent et varient à satiété ces idées-là. Pourtant chez ces

(1) Rāzī, *loc. cit.* — Pour les termes grecs correspondants φανταστικόν, διανοητικόν, μνημονευτικόν voir Chaignet, III, 362 et cf. *RIṢ*, III, 17 (localisations cérébrales) ; Ibn 'Ezra sur Ex., XXXI, 3 (voir I. Efros, *JQR*, n. s. XX, 1929/30, p. 119 sq.) ; Joseph b. Jehuda, *Séfer-ha-Mūsār*, éd. W. Bacher, pp. 171, 3-8, 174 sq., 210, avec les notes.

(2) L'explication des troubles organiques, spasmes, paralysies, apoplexie, par l'obstruction des voies du *pneuma* remonte au médecin grec Dioclès de Caryste, cf. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, p. 146 sq. — Le terme *ri'ša* employé par Juda b. Nissim se trouve par exemple dans le *Kāmil aṣ-ṣinā'a* de 'Alī b. 'Abbās, VI, 21 (ms. arabe, Paris B. N. 2871, fol. 103v°) où il est défini comme un trouble moteur causé à la fois par la nature et par la maladie ; « nature » étant pris ici dans le sens de *quwwa mudabbira* (*hègemonikon*) ou de *quwwa nafsāniyya* ; mais il n'est pas question de *rūḥ* dans ce contexte, pas plus que dans IX, 11, fol. 135-135v° où les causes de cette affection sont plus amplement exposées.

Voir aussi Ibn Sīnā, *Qānūn*, livre III, *fann* I, traité V, chap. 8 (*ṣar'*, épilepsie) et 12 (*sakta*, apoplexie ; c'est surtout cette affection qui est causée par l'occlusion des conduites du *pneuma*).

(3) Cf. une formule comme celle-ci « l'âme intelligente a la vie et la science, et reçoit l'épanchement de la lumière de l'Intellect avant l'existence de l'homme et après sa disparition » (fol. 148 : *an-nafs al-'ālima hiya 'ālima waḥayya wamufayyaḍa min nūr al-'aql qabla kawn al-insān waba'da fanā'ih.* Mais l'esprit de toute l'œuvre interdit d'accorder une portée sérieuse à une déclaration isolée de ce genre, quelque formelle qu'elle paraisse.

penseurs se manifeste la préoccupation constante (et c'est le cas à peu près partout au moyen âge [1]) de ne pas faire trop bon marché des données révélées au sujet de la rétribution, même quand ils leur font subir une interprétation spiritualiste qui les détourne complètement de leur sens littéral. De toute façon, ils ne songent pas à borner l'histoire de l'âme à sa présence effective dans le corps physique ; tout au contraire, ils spéculent hardiment au sujet de son retour dans le monde intelligible d'où elle était venue, des obstacles qui peuvent lui barrer le chemin du retour et des récompenses qui l'attendent si elle parvient dans sa patrie céleste. En un mot, ils reconnaissent un au-delà spirituel et leur doctrine comporte une eschatologie qui, tout en n'ayant que le nom en commun avec l'eschatologie coranique, ne se laisse pas réduire à la projection d'états purement internes de la vie psychologique de l'homme dans sa condition terrestre sur le plan d'une survie aussi problématique qu'imprécise. En lisant Juda b. Nissim, on ne peut, au contraire, se défendre de l'impression que s'il ne rejette pas positivement toute idée de survie, il limite tout de même pratiquement son horizon à l'existence actuelle. C'est durant celle-ci que s'accomplit la destinée de l'âme dont il n'a du reste nulle part relaté, comme le font généralement les néoplatoniciens, la descente dans le monde corporel.

Étant donné la structure du monde, sans commencement temporel, chaque entité se trouvant à sa place hiérarchique, douée des propriétés qui lui reviennent et le tout étant enserré dans les mailles de la détermination astrale universelle, il est naturel que l'âme intelligente aspire au supérieur, mais il n'y a aucun lieu de supposer que cette aspiration se réalisera sur un autre plan que l'ordre actuel de l'existence. Cela ne veut pas dire qu'à la félicité même ainsi conçue il n'y ait point de conditions, identiques, nous le verrons dans un instant, à celles que pose le néoplatonisme de toute obédience. Il y a là naturellement contradiction, de même que la liberté impliquée par la différence que l'auteur reconnaît aux destinées spirituelles suivant la conduite de l'individu est dans le fond incompatible

(1) Pour Ibn Sīnā voir L. Gardet, *op. laud.*, pp. 86 sq., surtout pp. 91 sqq. Dans *Najāt*, p. 477, Ibn Sīnā pose la rétribution corporelle comme une vérité religieuse révélée, sans pourtant l'étudier, car « la Loi religieuse en a suffisamment traité » (*mafrūġ minhā fī š-šar'*). Quant à Ibn Rušd, il taxe formellement de *kufr* l'interprétation allégorique qui abolit la réalité de la félicité et de la damnation dans l'au-delà (*Faṣl al-Maqāl*, éd . Müller, pp. 15-16). L'attitude de Maimonide est toute semblable. Je sais bien qu'en pareille matière il ne faut pas s'arrêter au mot-à-mot des textes et aussi que chaque cas particulier demande à être examiné en soi. Mais le fait demeure qu'aucun de ces penseurs ne fait aussi résolument litière de l'eschatologie révélée que les spéculations de Juda b. Nissim.

avec tout ce que Juda b. Nissim enseigne par ailleurs sur l'organisation de l'univers. Mais cette antinomie, qui n'existe pas seulement dans son système, n'empêche pas que la tendance profonde, à peine mitigée par quelques expressions conciliatrices, de sa pensée soit exclusive de la conception de toute survie, matérielle ou spirituelle (1).

Ceci posé quant à l'inspiration fondamentale de sa doctrine, les éléments constitutifs de ses spéculations se ramèneront facilement, à les considérer sous l'angle historique, aux données habituelles de l'idéologie néoplatonicienne et se réduiront, à peu de choses près, à un assemblage de lieux communs. Nous le montrerons en considérant trois thèmes : le détachement du corps (ou peut-être mieux dépouillement de la corporéité), l'utilisation des traits du caractère, le portrait du sage.

Nous n'avons pas l'intention de résumer de seconde main la longue histoire de la doctrine hellénique qui met comme condition à la perfection spirituelle l'abolition totale de la corporéité : mourir au sensible, c'est le prix de la connaissance de la vérité (2).

Retenons seulement ici deux textes de Plotin (3) qui, directement ou indirectement, ont exercé la plus grande influence sur l'idéologie arabo-juive du moyen-âge :

« ... ce qui n'est pas du tout soumis à la mesure, c'est la matière qui, à aucun degré ne devient semblable à Dieu ; mais plus un être participe à

(1) On ne s'étonnera pas, après les points de contact que nous avons signalés entre la doctrine de Juda b. Nissim et celle des Ismaéliens, de retrouver les mêmes idées dans ce milieu. Paradis, Enfer et Purgatoire ne sont, enseigne le *Rawẓat ut-taslīm*, que des états psychiques du sujet ; les expressions du texte révélé (*'ibārāt-i-tanzīlī*) sont uniquement à l'usage du vulgaire ignorant, incapable de comprendre les abstractions (Ivanow, *JRAS*, 1931, p. 547). Voici ce qu'écrit également le même érudit dans son introduction à l'écrit nizàrite *Kalami Pir*, Bombay, p. xlviii : « Apparently the real Nizar theory is that of the conscious soul's progress towards God by gradual acquisition of the knowledge of divine mysteries, which are gradually revealed to the feathful by the *ḥudūd*, or the priestly teachers, and ultimately the *ḥujjat* and the Imam. When the human soul thus attains its highest wisdom, it becomes assimilated with the Highest Wisdom of the Universe which is an eternal substance, Divine in its origin. Thus what was originally an individual human soul, becomes entirely identified and absorbed in God... One of the most interesting features of Nizari thought is the admission of many phenomena of religious life, and of some eschatological ideas, as being immanent to the human mind. » Ainsi par exemple ce texte enseigne (p. 92/87) que *'arš, kursī, lawḥ, qalam*, paradis, enfer « sont [en quelque sorte] l'homme » (*mardī bāšand*) : paradis est l'homme qui appelle ses frères à Dieu, enfer celui qui les détourne de Lui.

(2) Outre les références données ci-dessus pour l'idée de la « recherche de la vie dans la mort », voir par exemple W. Capelle, *Altgriechische Askese*, *Neue Jahrbücher*, XXV, 1910, pp. 682 sqq. ; J. Kroll, *op. laud.*, pp. 342, 344 sq. ; A. H. Festugière, *L'idéal...*, pp. 183-185, 205-207 ; L. Robin, *Platon*, p. 70 ; Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, préface, p. 111 et tout le chap. VIII (pp. 343-386) de *Lux Perpetua*, Paris, 1949.

(3) Dont Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 4e éd., p. 654 : caractérise la morale en ces termes : « Das entscheidende für den sittlichen Zustand des Menschen ist die Abkehr vom Sinnlichen... Der Grundbegriff dieser Ethik ist daher der Begriff der Reinigung, der Lossagung vom Körper ».

la forme, plus il devient semblable à l'être divin, qui est sans forme ; l'âme qui en est plus voisine que le corps et les êtres du même genre que l'âme y participent plus que le corps... » (*Enn.* I, 2, 2).

« ... En se séparant du corps, ... elle [l'âme] se recueille en elle-même avec toutes ses parties qui avaient un lieu distinct ; elle est tout à fait impassible... elle ne sent plus les souffrances, ou bien si cela ne lui est pas possible, elle les supporte sans aigreur et les amoindrit en ne les partageant pas ; autant qu'elle le peut, elle supprime les sentiments violents ; si elle ne le peut pas, elle ne permet pas à la colère de la gagner, mais laisse au corps l'agitation involontaire... elle est sans aucune crainte... elle ne désire rien de honteux. Mais non seulement l'âme raisonnable sera en elle-même pure de toutes ces passions ; elle voudra encore en purifier la partie irrationnelle... ... la partie irrationnelle de l'âme sera comme un homme qui vit près d'un sage ; il profite de ce voisinage, et ou bien il devient semblable à lui, ou bien il aurait honte d'oser faire ce que l'homme de bien ne veut pas qu'il fasse... » (*Enn.* I, 2, 5).

Et un passage de la *Théologie d'Aristote* proclame que la corporéité nous empêche de dépasser la pensée discursive : « ... seul peut contempler ce monde-là l'homme dont la raison a absorbé les sens... quant à nous, nos âmes n'acceptent pas de contempler la beauté et la splendeur de ce monde lumineux, car la sensibilité a le dessus sur nous et nous ne tenons pour vraies que les choses corporelles. C'est pourquoi nous croyons que la science ne consiste qu'en des opinions tirées des jugements, qu'il ne peut y avoir de science que par la position de jugements et la déduction de conclusions à partir d'eux... » (1).

Dans la philosophie arabe et juive la doctrine de l'abolition de la corporéité est constamment reprise et illustrée, et l'une des images les plus fréquentes qui la traduisent est précisément celle adoptée par Juda b. Nissim : la corporéité est un voile, un écran (*ḥijāb, ġiṭā'*. en hébreu *māsāk*) (2) qui s'interpose entre le sujet connaissant et la suprême vérité.

Dans un traité de l'Ame attribué à Isḥāq b. Ḥunayn, on insiste sur les

(1) P. 163-164, dérivant d'*Enn.*, V, 8, 4, 47 sqq. Il y aurait beaucoup à dire du problème de la discursion et de l'intuition dans la *Théologie*. Quelques textes afférents ont été glosés par Ibn Sīnā ; cf. *Revue Thomiste*, 1951, pp. 399 sqq. Je note en passant que les pages consacrées par Šemṭōb b. Falqera à l'abolition de la corporéité (*Séfer ha-ma'alōt*, p. 25-27) s'inspirent visiblement du texte cité de la *Théologie*.

(2) STEINSCHNEIDER a réuni jadis un certain nombre d'exemples, assez hétéroclites, de cette image : *Ma'amar Hajichud*, p. 21, n. 44.

obstacles que le corps met devant les aspirations de l'âme raisonnable (1).

Fārābī revient plus d'une fois sur ce thème : « Puisque nous sommes plongés dans la matière, celle-ci est cause de l'éloignement de notre substance de la substance première. Plus notre substance se rapproche de Lui [l'Etre Premier] et plus nous nous en faisons une représentation plus parfaite, plus certaine et plus vraie. Car à mesure que nous nous dégageons de la matière, notre représentation de Lui devient plus parfaite. Et nous nous rapprochons précisément de Lui en devenant intelligence en acte. Et lorsque nous nous serons complètement séparés de la matière, l'intellection de Lui se réalisera dans notre esprit le plus parfaitement possible » (2).

L'idée et l'image reviennent fréquemment comme de juste chez les « Frères » (3).

Les *Muqābasāt* de Tawḥīdī insistent maintes fois sur l'incompatibilité du corps et de la vie spirituelle, surtout à propos de l'opposition entre la pensée discursive et la contemplation des essences ; en somme amplification et mise en forme littéraire des enseignements de la *Théologie d'Aristote* (4).

Le thème de l'abolition de la corporéité n'est pas moins fortement mis en relief dans la « mystique » philosophique d'Ibn Sīnā.

Le plaisir intellectuel, dit-il quelque part, est bien plus important pour nous que le plaisir des sens. Mais, de même que l'organisme altéré par quelque maladie peut ne point trouver son plaisir à ce qui est normalement objet de délices, de même l'âme liée au corps ne jouit pas comme il conviendrait de la perfection qui peut échoir à la faculté rationnelle. Pour goûter la joie et la félicité infinies qui résultent de la contemplation intellectuelle de la réalité, il faudrait être séparé du corps (5).

(1) *Kitāb an-nafs*, dans le recueil déjà cité d'A. F. el-Ahwani, p. 166 sq.

(2) *Madīna Fāḍila*, p. 13, 7-11, traduction, modifiée pour la dernière phrase, d'A. Jaussen, Y. Karam et J. Chlala, *Al-Farabi, Idées des Habitants de la Cité vertueuse*, Le Caire, 1949, p. 24. — Dans *Ta'līqāt*, p. 4, il est enseigné que l'âme ne connaît son essence que si elle se dépouille de la matière. — Un texte psychologique dont je ne connais que la version hébraïque (*Māhūt ha-nefeš*, ms. hébreu, B. N. 763, fol. 67v°, voir HÜ*l*, § 162, p. 295) fait intervenir l'image du *māsāk* (*ḥijāb*) : le voile est ôté de l'âme raisonnable à mesure que le corps est amoindri et abaissé.

(3) Voir notamment tout le trente-quatrième traité (éd. Bombay, IV, 112 sqq., éd. du Caire, IV, 82 sqq.). De même dans les textes ismaéliens, comme dans les *Fragments* publiés par St. Guyard : p. 61 sq. /191 sq : abolir le corporel est une des conditions de la « vie éternelle » ; un peu plus haut (trad. p. 157) : en se dépouillant de la corporéité, l'âme raisonnable s'élève, grâce à l'épanchement que la Raison Universelle répand sur elle, au-dessus de la matière et déchire les *voiles* qui l'enveloppent, le temps et le lieu. Le *Rawẓat ut-taslīm* enseigne de son côté (IVANOW, *loc. laud.*, p. 547) : « Misfortunes, ill-luck, and evil are due to 'veils' of stupidity, mistake, illusion, passions, etc. » Pour l'abolition de la corporéité, voir *ibid.*, p. 551.

(4) Ed. Sandūbī, pp. 119, 216-217, 256, 331, 332.

(5) *Najāt*, p. 402.

« Purifier l'âme, dit-il ailleurs (1), est l'éloigner des figures corporelles qui sont incompatibles avec ce qui fait gagner la félicité ».

Et en parlant dans les *Išārāt* de l'extase philosophique, il tient ce langage (2) :

« Comme tu es actuellement dans le corps, au milieu des distractions et des obstacles qu'il t'apporte, tu n'aspires pas à la perfection conforme [à ta nature spirituelle] et tu ne souffres pas quand son contraire est réalisé. Sache que ceci vient de toi, non pas d'elle ; des causes de cette situation tu portes en toi quelques unes sur les lesquelles on a déjà attiré ton attention [...].

Ceux qui savent véritablement (3) et qui se tiennent à l'écart de l'impureté parviennent, dès qu'ils sont délivrés de la souillure de la liaison avec le corps et dégagés des distractions, au monde de la sainteté et de la félicité ; ils reçoivent l'empreinte de la perfection suprême et la plus haute délectation se réalise pour eux [...].

Cette délectation n'est pas entièrement absente tandis que l'âme est [encore] dans le corps ; ceux qui sont plongés dans la contemplation du monde divin (*jabbarūt*), tournant le dos aux distractions, obtiennent une part abondante de cette délectation qui parfois les domine et les distrait de toute autre chose » (4).

Ġazālī rapporte comme doctrine commune des *falāsifa* que l'âme préparée à recevoir l'épanchement de l'Intellect Agent se passerait de la perception corporelle, mais le corps l'empêche d'être en union constante avec l'intellect ; le *voile* ne sera levé qu'à la mort lorsque cessera la contrainte de s'occuper du corps (5).

(1) *Ibid.*, p. 504.

(2) *Išārāt*, éd. Forget, p. 194-196. J'utilise la traduction de Mlle Goichon (pp. 473-474, 475-476 et les notes) sans m'astreindre partout à la suivre.

(3) *'ārifūn*, « initiés, gnostiques » ; cf. les précisions de L. GARDET, p. 145, n. 1.

(4) Voir aussi *Fuṣūṣ*, § 22 (Dieterici, texte, p. 71, trad., p. 17, cf. HORTEN, *Ringsteine*, pp. 19 et 191) où le *ḥijāb* est une enveloppe différente de celle formée par le corps matériel, donc, si je comprends bien le texte obscur, la sensibilité conditionnée par le corps, mais distincte d'elle, dans ce sens que le sujet qui parvient à s'en dépouiller (*tajarrad*) jouit par anticipation dans le corps de la félicité réservée à l'âme désincarnée.

(5) *Maqāṣid*, *Ṭabī'iyyāt*, pp. 62-64 (de la félicité, *sa'āda* ; la suite, pp. 64-65, de la damnation *šaqāwa*). Tout cela ne fait que résumer Ibn Sīnā. Voir aussi, *Tahāfut*, éd. Bouyges, p. 211 sq. : ce qui empêche d'appréhender [intellectuellement] les choses c'est l'attachement à la matière ; lorsque la mort affranchit l'âme humaine de s'occuper de la matière, les intelligibles se révèlent à elle dans leur réalité, à condition que durant la vie terrestre elle ne se soit pas souillée par les passions du corps et les vices qui lui adhèrent du fait de la contagion par la nature de son compagnon. — Voir aussi pour ce thème *Kīmiyā as-sa'āda*, Le Caire, 1343, p. 15 ; *Iḥyā*, Le Caire, 1352/1933, IV, 429. — Dans le *Miškāt*, l'image du voile relève d'un autre

Dans les écrits des penseurs juifs le thème de dépouillement de la corporéité se laisse aussi abondamment illustrer.

Isaac Israéli fait des recommandations analogues à celles de « Frères » (1).

Ibn Gabirol souligne l'opposition de l'intellect et du sens et la répercussion de cet état de choses sur l'activité cognitive de l'âme (2).

Nous ne reviendrons pas ici sur la position de Baḥya Ibn Paqūda que nous avons étudiée dans un travail antérieur (3).

Maimonide rejoint Fārābī et surtout Ibn Sīnā, en accentuant l'incompatibilité de la connaissance métaphysique et de l'attachement au corps (4).

Levi b. Gerson expose le thème en parlant de la face rayonnante de Moïse (5).

Baḥya b. Ašer traduit, dans son commentaire sur le Pentateuque (fol. 47 a-c), un morceau d'un commentaire arabe sur le Cantique des Cantiques où la lutte de Jacob avec l'ange est interprétée comme allégorie signifiant le dépouillement de la corporéité. L'ordre d'enlever ses sandales adressé à Moïse, tombé en arrêt devant le Buisson ardent, signifie, dit-il plus loin (fol. 70 c), que l'homme de Dieu dut se dépouiller de la matérialité « afin

ordre de spéculations, purement théologique et mystique, pour lequel on peut voir A. J. Wensinck, *La Pensée de Ghazzali*, Paris, 1940, p. 10, n. 2. Nous ne pouvons pas nous étendre davantage ici et nous bornons à renvoyer pour Ibn Ṭufayl, à *Ḥayy b. Yaqdhan*, 2e éd. de Gauthier, index français, s. v°. Voile, index arabe, racine حجب et à Nyberg, *Kl. Schr.*, introd., pp. 78-81. Le traitement adéquat du thème, qui nous manque encore, exigerait d'en distinguer avec rigueur les aspects psychologique et ontologique.

(1) *Liber definicionum*, éd. J. T. Muckle, p. 304 sq. ; cf. Jak. Guttmann, *Die philos. Lehren...*, pp. 23-25.

(2) « Comme l'âme tient le milieu entre la substance de l'Intellect et le sens, il en résulte que, lorsqu'elle penche vers le sens, elle est incapable de percevoir ce qui est dans l'intellect, et de même, lorsqu'elle penche vers l'intellect, elle est incapable de percevoir ce qui est dans le sens ; car chacun de ces deux extrêmes est séparé de l'autre, et lorsqu'elle se tourne vers l'un, elle se détourne de l'autre » (traduction de Munk, *Mélanges*, p. 52 sq. ; *Fons Vitae*, III, 37, p. 165, 6-12 ; Falqéra, III, 24). Tout ceci s'inspire d'*Enn.*, IV, 8, 8, paraphrasé dans *Théologie d'Aristote*, 83, 13-85, 5, morceau commenté par Ibn Sīnā, cf. *Revue Thomiste*, 1951, pp. 399-401.

(3) *Théologie Ascétique*, pp. 27 sqq. — Voici encore deux références à des textes néoplatoniciens juifs du XIIe siècle qu'un dépouillement plus attentif permettrait de multiplier : Abraham Ibn 'Ezra, *Ḥay b. Mēqīṣ* (paraphrase de *Ḥayy b. Yaqẓān* d'Ibn Sīnā), 625-632, ap. D. Rosin, *Reime und Gedichte*, III, Breslau, 1888, p. 196 (se défaire de la matière), et *Ma'ānī*, 24, 15 (le corps, écran pour l'âme, lui cachant la lumière et les connaissances qui lui appartiennent).

(4) « L'homme ne doit pas se porter sur ce sujet grave et important [...] sans avoir corrigé ses mœurs avec le plus grand soin et tué ses désirs et ses passions dépendant de l'imagination » (*Guide*, I, 5, trad., p. 46). — « Car en suivant seulement sa passion, comme font les ignorants, on détruit ses aspirations spéculatives » (III, 33, trad. p. 261). Une des difficultés de l'étude de la métaphysique est l'obligation où se trouve l'homme ici-bas de s'occuper non seulement de sa « seconde perfection », celle de son âme, mais aussi de sa « première perfection », bon état du corps (I, 34, fin). L'image du voile apparaît dans *Guide*, III, 9 (trad. p. 57 sqq.) : « La matière est un grand voile qui empêche d'apercevoir l'*Intelligence séparée*, telle qu'elle est. », etc. texte d'innombrables fois repris par la suite. Citons seulement l'écrit pseudo-maïmonidien (peut-être d'Abraham Maimonide ?) *Perāqīm be-haṣlāḥāh*, éd. Davidowitz-Baneth, Jérusalem, 1939, p. 37, 1 (la matière, voile entre l'homme et Dieu), cf. 24, 21-22 (suppression des voiles lors de la séparation de l'âme et du corps, illumination de l'âme) ; Joseph Ibn Giqaṭilia, *Ginnat Egōz*, fol. 32 d -33 a (cf. *Neuf chapitres* III, 7, pp. 114-115). Pour ce dernier, Moïse doit sa supériorité sur les autres prophètes à ce qu'il s'est dépouillé le plus complètement de la matière ; matière et raison sont deux vêtements que l'on ne peut porter en même temps ; on revêt l'un à mesure que l'on se dépouille de l'autre : *ibid.*, fol. 70 a.

(5) *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 114 b ; cf. son commentaire sur Job, chap. XXXIX.

d'être apte à la prophétie et digne de s'unir à la lumière de l'intellect » (1).

La Kabbale n'a pas manqué d'exploiter à ses fins l'opposition, devenue lieu commun, des préoccupations d'ordre corporel et de l'acquisition de la sagesse. Le *Zōhar* enseigne, reprenant un vieux thème platonicien et aggadique, qu'Adam avait été primitivement créé *dū parṣūfīn*, androgyne, être complet unissant en soi la masculinité et la féminité, ce qui le rendait capable de contempler « la sagesse supérieure et la sagesse inférieure, [les *sefirōt Ḥokmāh* et *Malkūt*]. Par suite de son péché, il perdit cette qualité la science l'abandonna et il ne s'occupa plus que des choses corporelles (2).

Se détacher du corporel afin de réaliser ici-bas ou s'assurer pour une existence ultérieure l'union avec l'intelligible pur est un idéal dont la réalisation se heurte aux propriétés constitutives du corps auquel nous sommes rivés ou plutôt à celles de l'assemblage psycho-physique formé par l'homme concret. Dès lors, les appels au dépouillement total, et pratiquement irréalisable, de la corporéité durant cette vie peuvent aller de pair avec les exhortations à utiliser les propriétés de l'âme et du corps au mieux des intérêts du perfectionnement spirituel en les adaptant à des fins supérieures aux médiocres destinées du composé humain appelé à une dissolution rapide (3).

Il y aurait une recherche à faire sur ce qu'un auteur appelle *maṣārif aṣ-ṣifāt*, « manières d'utiliser les propriétés » (4). Je ne puis malheureusement fournir que des matériaux tout à fait insuffisants sur ce point.

Un recueil de sentences attribuées aux anciens sages de la Grèce met dans la bouche de Platon les considérations suivantes : il est une mesure dans laquelle la colère, la concupiscence et toutes les propriétés de l'âme peuvent être utiles au sujet en qui elles résident ; cette mesure dépassée, elles sont nuisibles. En effet, la colère ressemble au sel que l'on met dans les aliments ; en quantité convenable, il les améliore, en excès, il les gâte ; de même pour les autres forces de l'âme (5).

(1) On se souvient que Juda b. Nissim utilise le même texte pour une exégèse similaire. — Dans *Kad ha-Qemaḥ*, *s.v°* *Ta'anit*, Baḥya b. Ašer reprend l'image du voile : ce sont les passions qui empêchent de concevoir les intelligibles.

(2) *Zōhar*, III, 117 a.

(3) Ceci présuppose un certain déterminisme physiologique. Le « mélange » corporel congénital commande le psychisme, et c'est un fonds impossible à modifier radicalement. Il serait assez curieux d'étudier dans le détail comment cette notion héritée de la caractérologie médicale galénique agit sur la doctrine psychologique et éthique de divers penseurs enclins pourtant à la rejeter, comme c'est précisément le cas de Juda b. Nissim.

(4) Voir Ibn al-'Arabī, *Futūḥāt*, I, 399 (utilisation de l'avidité — *ḥirṣ* — en vue de la félicité).

(5) Yūsuf b. 'Abd Allāh, *Al-amṯāl al-ḥikamiyya*, Constantinople 1300 h., p. 143. Source antique ? Platon définit les conditions dans lesquelles la colère peut être utilisée (*Lois*, V, 731 b sq.), mais ce passage est

Šahrastānī rapporte une discussion entre les « Ṣabéens et les *Ḥunafā'* ». Ces derniers expriment l'avis que l'homme dont l'âme comporte un élément non seulement raisonnable, mais aussi concupiscible et irascible, est supérieur aux êtres du monde intelligible (*ruḥāniyyūn*) en tant qu'il peut dominer ses passions et les utiliser en vue du bien : celui qui réalise cette utilisation des facultés inférieures de l'âme finira par devenir un guide vers la perfection pour les autres hommes (1).

Dans la littérature juive c'est surtout Baḥya Ibn Paqūda qui développe le thème. Il range les attitudes de la conduite humaine dans une série de couples dont il sera expédient, suivant les circonstances, d'employer l'un ou l'autre terme : joie et tristesse, crainte et espoir, courage et lâcheté, pudeur et arrogance, acquiescement et colère, pitié et sévérité, orgueil et humilité, libéralité et avarice, paresse et diligence (2).

La perfection morale ouvre pour le sujet l'accès à l'impassibilité du sage, le rend apte à recevoir l'illumination d'en haut, lui confère le don de la divination et l'élève au degré de « chef » de la cité.

Ce tableau est également la réplique de spéculations antiques, reprises et adaptées par le platonisme arabe.

Ainsi Ibn Miskawayh dépeint en plusieurs endroits de son « Ethique » l'homme parfait. Celui-ci est accompli quant à ses qualités intellectuelles et morales, théoriques et pratiques, vicaire de Dieu sur la terre, immortel, jouissant d'une félicité sans trouble, toujours disposé à recevoir l'émanation, si proche du Créateur qu'il n'y a plus de voile entre eux (3).

trop loin du texte arabe en question. Les commentaires de G. Stallbaum et de C. Ritter ne citent aucun parallèle à propos du texte des *Lois* ; voir aussi *Rép.*, 440 c-d et Aristote, *Eth. Nic.*, III, 1 (3), 1111 a 30-31 ; IV ; 5 (11), 1125 b 31-32.

(1) *Milal*, p. 208. — On peut, je crois, rappeler dans ce contexte toute la dernière partie du *Kitāb ar-rūḥ* (Hyderabad 1324 h. pp. 260 sqq.) où Ibn Qayyim al-Jawziyya étudie l'action pernicieuse de la *nafs ammāra* qui crée la confusion entre les vertus morales et les vices qui offrent une similitude superficielle avec elles. Il allègue notamment (p. 281) des *ḥadīṯ* qui enseignent que la jalousie (*ġayra*), l'orgueil (*ḫuyalā'*) l'envie (*ḥasad*) plaisent à Dieu dans certains cas déterminés, lorsque ces attitudes sont mises en œuvre pour la cause de la religion et le perfectionnement du croyant. Aussi, pour guider le fidèle dans la connaissance de soi, cet auteur analyse-t-il longuement un grand nombre de vertus et de vices qui prêtent à équivoque. A relire de près la IIIe partie du *Iḥyā* de Ġazālī, l'on trouverait sans doute encore d'autres illustrations.

(2) *Hidāya*, III, 10, pp. 171-174, cf. *Théologie Ascétique*, p. 57. Juda b. Nissim a très bien pu s'inspirer de ces pages. Mais s'il l'a fait, ç'a été de façon très personnelle car le schéma binaire n'apparaît pas chez lui, et il a en plus le terme de « repentir » ; bien plus, il exclut formellement l'orgueil, l'arrogance et la colère, ce qui suggérerait même qu'il a implicitement critiqué la doctrine des « Devoirs des Cœurs ». — Il faut rappeler aussi dans ce contexte la doctrine d'ABRAHAM MAIMONIDE (*Kifāyat al-'ābidin*, *The High Ways to Perfection*, éd. et trad. S . Rosenblatt, II, Baltimore, 1938, pp. 360-381) qui dit développer celle de son père dans le cinquième des « Huit Chapitres » ; en fait il l'élargit considérablement, bien que la fin demeure identique : agir pour la plus grande gloire de Dieu (*le-šēm šāmayim*).

(3) *Tahḏīb al-aḫlāq*, p. 14.

Dans un autre passage, cet auteur décrit l'état de celui qui, ayant assimilé la métaphysique, est heureusement parvenu au couronnement de ses études : « Tu seras apte, dit-il, à recevoir les dons et les présents de Dieu, l'épanchement divin t'atteindra, si bien que tu seras à l'abri de l'agitation de la nature et de ses mouvements qui te portent vers les convoitises bestiales [...]. Lorsqu'il sera devenu homme parfait et qu'il aura atteint son extrême horizon, la lumière de l'horizon suprême brillera sur lui. Il deviendra soit un sage accompli qui bénéficiera de l'inspiration (*ilhām*) dans ses opérations de sagesse et de l'assistance d'en haut dans ses conceptions intellectuelles, soit un prophète assisté de Dieu à qui s'adressera la révélation (*waḥy*), selon le degré qu'il aura atteint auprès de Dieu. Il sera alors intermédiaire entre le monde angélique et le monde humain, il se représentera (lire *yataṣawwar* au lieu de *yataṣawwaruh*) l'état de tous les êtres créés, ainsi que celui en lequel il passe [lui-même, en s'élevant au-dessus] de la condition humaine en contemplant les horizons supérieurs » (1).

Chez Ibn Miskawayh nous observons nettement le dédoublement imposé par les conditions historiques, du τέλειος ἄνθρωπος en un philosophe et un prophète (2). La doctrine politique des *falāsifa*, au nombre desquels il faut mettre, parmi les Juifs, Maïmonide, maintiendra cette distinction à laquelle elle constituera une base psychologique en discriminant entre l'illumination de l'intellect humain et celle de la faculté imaginative. Mais il importe de remarquer que Juda b. Nissim ne confère à son homme parfait que les qualités de sage et de chef sans se soucier d'en faire un prophète ou d'accorder aux prophètes de l'histoire (sauf si l'on veut à Moïse) une part des hautes qualités qu'il assigne au Sage.

(1) *Ibid.*, p. 24 (la traduction des dernières lignes est incertaine). Bien entendu, certains développements de l'auteur interprètent cette doctrine dans le sens de la béatitude promise par la révélation. Il est cependant clair qu'il s'agit primitivement de la félicité que le philosophe atteint ici-bas. ALBERT LE GRAND (*De Intellectu et Intelligibili*, II, 9, *Opera*, éd. Jammy, t. V, p. 260) allègue un texte de Fārābī qui relève de cet ordre de spéculations ; je n'en ai malheureusement pas pu identifier l'original arabe : « Intellectus autem agens in animam et in suo ordine est uniuersaliter agens... Anima igitur humana concipiendo lumen cui applicatur intellectus agens in ipsa illustratus, applicatur lumen intelligentiarum et amplius clarescit in illo : et sicut dixit *Alpharabius* in ipso efficitur sicut stellae caeli et intellectus huic lumini beate et pure permixtus *peritissimus efficitur et prognosticationum* quae sunt *in astris*. Et ideo dicit Ptolemaeus quod scientia astrorum facit hominem pulchritudinem caelestem amare. In illo autem lumine confortatus consurgit intellectus in lumen diuinum... »

(2) Pour « l'homme parfait », cf. *Sefarad*, 1952, p. 7, n. 11 (où il faut un peu modifier ce qui est dit à propos de Maïmonide ; il arrive à celui-ci de parler d'homme[s] parfait[s], mais je ne connais pas de texte où il emploie *al-insān al-kāmil* comme terme *technique*, contrairement à plusieurs Musulmans, philosophes ou mystiques, et aux textes juifs étudiés dans l'article en question).

CHAPITRE VI

Le surnaturel et la vie religieuse

Le dépouillement de la corporéité conduit à la connaissance de l'avenir et ouvre l'accès à l'invisible. Nous voici donc au seuil des phénomènes surnaturels dont le plus important est, dans les systèmes philosophiques du moyen âge qui doivent s'accommoder des données révélées, la prophétie.

L'analyse des textes de Juda b. Nissim nous a montré que la prophétologie n'occupait pas une place éminente dans son système. Le guide de l'humanité est pour lui non pas l'inspiré, qu'il soit prophète ou devin, mais le philosophe parfait dont la supériorité consiste en ce qu'il a une connaissance adéquate de la détermination astrale universelle. Et la théorie du fatalisme astral qui imprime son cachet à toutes les spéculations de notre auteur, marque aussi ses réflexions concernant la prophétie et les phénomènes apparentés.

A l'époque où il écrit, la théologie juive d'expression ou d'inspiration arabe a depuis longtemps adopté, à la suite de Maïmonide que l'on se borne à contredire ou à corriger sur des points secondaires, la théorie prophétologique des *falāsifa* : la prophétie est l'épanchement de l'Intellect Agent sur l'intellect humain et la faculté imaginative (1). Cette doctrine présuppose une théorie des degrés d'intellect qui pour être fort ancienne en philosophie arabe (où l'avait introduite Kindī) et bien acclimatée en philosophie juive, n'en est pas moins complètement étrangère à Juda b. Nissim dont la psychologie, rudimentaire, revêt, nous l'avons vu, un caractère très différent. Nous savons aussi qu'un fossé profond sépare les convictions astrologiques de Juda b. Nissim des vues de la plupart des philosophes d'inspiration péripatéticienne sur l'action des corps célestes dans le monde sublunaire.

(1) Voir *Guide*, II, chap. 32 sqq. Pour la prophétologie des théologiens juifs du moyen âge, on ne dispose que de l'esquisse bien sommaire de N. Sandler, *Das Problem der Prophetie in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadia bis Maimûni*, Breslau, 1891. Beaucoup plus importants sont les travaux de L. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935 et *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî*, dans *R.E.J.* *C bis*, 1936, pp. 1-37 (aspect politique de l'activité du prophète). Pour la prophétologie des *falâsifa* : I. Madkour, *La place d'Alfarabi..*, pp. 181-196 ; L. Gardet, *La pensée religieuse...*, pp. 111 sqq.

Et pourtant, malgré ces différences fondamentales, il y a, me semble-t-il, dans les développements de Juda b. Nissim relatifs à la prophétie des souvenirs assez nets, quoique recouverts et enveloppés par des conceptions étrangères au péripatétisme arabo-juif, de la doctrine de Maïmonide.

Par une contradiction qui est inhérente à tout son système, Juda b. Nissim professe, malgré la souveraineté de la détermination astrale, que pour posséder les dons divinatoires il faut disposer d'une aptitude psychique, conditionnée à son tour par une certaine capacité physique, la bonne qualité de la complexion, l'heureux équilibre du « mélange ». Bien que sa psychologie implique, après tout, cette exigence, il est tout de même significatif qu'il se rencontre sur ce point avec Maïmonide pour qui l'équilibre congénital de la complexion porteuse de la faculté imaginative est la base même de la possibilité d'accéder à la perfection intellectuelle (1).

Le don de prophétie n'est pas accordée, selon Maïmonide, à degré égal à quiconque en remplit les conditions préliminaires. Le *Guide* établit plusieurs échelons sur lesquels se répartissent les inspirés. L'essentiel de cette hiérarchie se résume cependant en deux grades, prophétie par songe et prophétie par vision (2). L'analogie est frappante entre cette division et celle établie par Juda b. Nissim quoique ce dernier use d'une terminologie qui ne recouvre pas celle de Maïmonide : dans le *Guide*, le terme *ḥalōm* (songe) sert à désigner le degré inférieur de la prophétie, *mar'āh* ou *maḥazeh* (vision) le degré supérieur (3) ; par contre, si Juda b. Nissim emploie *mar'āh* pour caractériser le degré supérieur, il n'use pas de *ḥalōm*, mais recourt à *ḥizzāyōn*, simple variante lexicale de *maḥazeh*, pour dénommer le degré inférieur.

Une autre distinction de Maïmonide se retrouve également chez Juda b. Nissim, mais toujours avec des différences caractéristiques. Dans la théorie de Maïmonide, qui est en gros celle des *falāsifa* et surtout de Fārābī, l'inspiré sera prophète si l'épanchement se répand à la fois sur sa faculté rationnelle et sur sa faculté imaginative, savant spéculatif si l'épanchement ne touche que la première, et législateur ou devin si seule son imaginative en bénéficie. A l'intérieur des deux premières classes on distinguera encore ceux qui reçoivent l'épanchement dans une mesure assez forte pour le

(1) *Guide*, II, 36, trad. p. 281 sq.
(2) *Ibid.*, II, 45.
(3) *Ibid.*, II, 41, début, trad. p. 313.

communiquer aux autres, en les perfectionnant ou en les gouvernant, et ceux qui le reçoivent dans la mesure qui suffit à leur propre perfectionnement, sans possibilité de le répandre (1). Or cette distinction, Juda b. Nissim l'applique à ses deux degrés d'inspirés, en la combinant avec celle fondée sur le mode de réception de l'épanchement, vision ou songe. Il est difficile de ne pas voir dans cette façon de procéder une utilisation consciente de données puisées dans le *Guide*, mais volontairement altérées par un penseur qui n'accepte pas le fondement psychologique et métaphysique de toute la doctrine, c'est-à-dire l'illumination de l'intellect et de la faculté imaginative par l'Intellect Agent et, d'autre part, la thèse de la supériorité du prophète sur le savant (2).

Abstraction faite de la transposition sur le plan astrologique, il est encore un point essentiel de la prophétologie que Juda b. Nissim a en commun avec Maïmonide : la négation du caractère objectif des visions prophétiques qui se réduisent pour l'un et pour l'autre à des expériences purement internes (3).

Ce rapprochement fait, il ne faudrait cependant pas perdre de vue que l'interprétation des visions comme pures expériences internes est assez dans la logique du système propre de Juda b. Nissim pour qui, nous l'avons montré, même la félicité et la damnation ne correspondent à aucune réalité extérieure à l'âme du sujet. Mais si l'on entend ne pas abuser de la méthode comparative et de l'explication de toute idéologie par un jeu d'influences, il ne convient pas non plus de tomber dans l'excès contraire. D'ailleurs la conception subjective des visions prophétiques se retrouve encore ailleurs. Ainsi Ḥanōk b. Salomon soutient que le décor de la vision du

(1) *Ibid.*, II, 37.

(2) S'il n'y a guère lieu de douter que sur ce point Juda b. Nissim est tributaire de Maïmonide, la distinction des degrés d'intensité dans les facultés surnaturelles n'est point une innovation due à ce dernier. Nous la retrouvons chez Faḫr ad-Dīn-Rāzī (*Mafātīḥ al-ġayb*, III, 602) qui la formule ainsi : « les hommes se répartissent en trois groupes : les imparfaits (*nāqiṣūn*), les parfaits (*kāmilūn*), qui ne sont pas à même de perfectionner les imparfaits, et [l'homme] parfait capable de perfectionner les imparfaits. Le premier groupe est constitué par le commun des mortels (*'awāmm al-ḫalq*), le deuxième par les saints (*awliyā'*), le troisième par les prophètes (*anbiyā'*) » [suivent différentes subdivisions]. Ces distinctions ne sont pas rattachées dans ce texte à la théorie de l'épanchement de l'Intellect Agent. Mais il ne faut pas oublier qu'un commentaire sur le Coran n'est pas favorable à une exposition d'allure philosophique de problèmes communs à la foi et à la raison et répugne, de par la loi du genre, à l'emploi de la terminologie spéciale des philosophes. Il est donc légitime, je crois, de considérer la théorie de Faḫr ad-Din comme identique dans le fond à celle de Maïmonide. Il faudrait d'ailleurs rechercher si tout cela ne remonte pas à Ibn Sīnā à qui le théologien musulman comme le docteur juif doivent tant.

(3) *Guide*, II, 41 et 46. Cette interprétation radicale des visions prophétiques fut âprement critiquée par Nahmanide (sur Gen., XVIII, 2) qui soutient énergiquement le caractère objectif et réel de tout ce que les prophètes affirment avoir vu.

trône d'Ézéchiel résultait uniquement des affections du tempérament du prophète, sans refléter des objets extérieurs concrets (1).

Ces contacts avec Maïmonide, donc aussi avec la prophétologie des *falāsifa*, mis à part (2), les spéculations de Juda b. Nissim rejoignent celles, à base astrologique, de Kindī, du *Corpus Jabirianum* et des « Frères » dont nous avons fait état dans les éclaircissements sur la théorie générale du déterminisme astral. A ces témoignages il faut ajouter maintenant une page du *Séfer ha-Tāmār*, document astrologico-théurgique (3), qui sur les points essentiels se recoupe parfaitement avec la doctrine de notre auteur : c'est un astre, et un seul dans le même sujet, qui annonce les choses futures ; le choix tombe sur tel individu plutôt que sur tel autre à raison de son « mélange » corporel qui le rend apte à recevoir l'action que les astres font descendre sur lui.

A côté de l'interprétation astrologique de la prophétie, Juda b. Nissim en rappelle accessoirement une autre : la parole adressée aux prophètes est la première *sefīra* ; c'est ce que les docteurs du Talmud ont désigné sous le nom de *bal qōl*. Cette indication que l'auteur n'approfondit pas autrement n'est probablement qu'un renvoi à la doctrine professée par Saadia dans

(1) *Mar'ōt Elōhīm*, ms. cité, fol. 76, cf. aussi fol. 83 dont voici la traduction : « ' L'ange qui parlait *en* moi revint et me réveilla comme quelqu'un qui se réveille de son sommeil ' (Zach., IV, 1). Tu sais que l'intellect humain a deux regards, l'un qui s'attache aux intelligibles divins [métaphysiques[, l'autre qui a pour office de gouverner le corps et ses facultés. Il te faut savoir que lorsque le prophète s'esseule (*hitbōdedūt*) avec les choses divines cachées, les forces de l'âme sont attirées vers (*ou bien* s'effusent sur) lui et il est alors pour ainsi dire sans âme, et l'âme est comme privée, dépouillée du corps. Après avoir appréhendé les intelligibles, il revient, dans le second regard, pour gouverner le corps, ou bien les forces du corps retournent à leur place et il lui semble se réveiller du sommeil ; il se remémore les choses qu'il a appréhendées, choses qui se sont imprimées dans la faculté imaginative au moyen de symboles variés, et ensuite il s'esseule avec les intelligibles seconds afin de saisir le sens de ces symboles et il demande à l'ange qui parle en lui l'explication de ces symboles qui indiquent les conceptions réelles [= relatives aux vérités métaphysiques] ou l'annonce prophétique des choses futures. Peut-être veut-il dire par ' il revint ' que l'inspiration prophétique lui venait par intermittence. S'il dit ' l'ange qui parle *en* moi ' et non ' l'ange qui parle à moi ', il faut comprendre que lorsque l'inspiration prophétique repose sur le prophète, celui-ci et l'ange qui parle en lui ne forment qu'un seul ».

On perçoit nettement ici les résonances de la *Théologie d'Aristote* et de la mystique avicennienne. Comment ne pas penser aussi aux expériences sous-jacentes à la symbolique suhrawardienne si bien analysées par Henry Corbin. Et, dans un sens, René Guénon est parfaitement dans la ligne de la « tradition » ésotérique musulmane lorsqu'il écrit (*L'Erreur Spirite*, Paris, 1930, p. 196) : « ... la véritable inspiration n'a point sa source dans une communication avec d'autres êtres, quels qu'ils soient, mais bien dans une communication avec les états supérieurs de son propre être... ».

(2) Je n'insiste pas sur l'idée de l'inéluctabilité de la mission prophétique que Juda b. Nissim partage également avec Maïmonide (voir *Guide*, II, 37 fin, trad., p. 293 sq.) puisqu'il s'agit là de l'exploitation d'une donnée biblique fort claire et qui rentre aussi facilement dans le cadre général de la psychologie des inspirés. — Une citation malheureusement assez mal conservée de « Platon » établit une connexion entre le don de divination et le sommeil ainsi que l'approche de la mort (fol. 27). Il s'agit visiblement d'un dérivé d'*Apol.*, 39 c et *Timée*, 71 e qui a cependant besoin d'une élucidation philologique trop longue pour être tentée ici.

(3) Voir sur cette élucubration *Hüb*, p. 849 sq. ; le texte *ap.* G. Scholem, *Kirjath Sepher*, III, 1926, p. 194 sq. ; traduction allemande du même *Das Buch von der Palme*, Hanovre, 1927, p. 22.

son commentaire sur le *S. Y.* : la première *sefīra*, « esprit du Dieu vivant », est le « second air », véhicule de la révélation divine (1).

La prophétie, en tant que réception des révélations d'en haut, faculté divinatoire et thaumaturgique, n'est qu'une des formes de l'action des forces célestes sur l'esprit humain d'une part et sur le cours normal des phénomènes naturels de l'autre. Cette action se manifeste en effet, par d'autres modes d'inspiration dont les sujets sont non pas les prophètes, mais les devins et les sorciers et par d'autres modifications de l'ordre de la nature qui ressortissent à la magie licite ou illicite.

Si Juda b. Nissim établit une coupure nette entre le prophète et le devin (*kāhin*), il ne nie pas pour autant la parenté de ces deux sortes d'inspiration puisqu'aussi bien il retrouve les vestiges des forces astrales à un niveau encore plus bas, jusque dans les pratiques de la sorcellerie. Les trois ordres, prophétie, divination, sorcellerie, diffèrent entre eux en degré seulement, non d'essence.

La doctrine de Juda b. Nissim se place ici dans la ligne générale de la pensée musulmane et juive du moyen âge. Pour la situer, il est nécessaire d'entrer dans quelques développements, en nous adressant aux sources qui nous ont déjà servi maintes fois au cours de ces recherches (2).

Il s'agit, en bref, de deux problèmes connexes et souvent traités ensemble dans les sources, mais qu'il faut se garder de confondre : celui de la réalité et des caractères généraux de la magie et celui de ses rapports avec l'inspiration et les pouvoirs spirituels conférés par la divinité, objets de croyance pour les adhérents des religions positives.

Les documents révélés, Bible et Coran, ainsi que la tradition orale dans le judaïsme et l'Islam admettent pleinement la réalité de la divination et de la magie de source démoniaque ; ils les prohibent et les punissent. Inutile pour notre propos d'insister sur ces faits bien connus. Ce qui nous intéresse présentement, c'est la spéculation théologico-philosophique qui ne se limite pas à la simple transmission des données scripturaires et traditionnelles, mais s'efforce de les lier en un système organique, travail au

(1) *Commentaire sur le S. Y.*, éd. M. Lambert, texte, p. 72 sq., trad., p. 94-95 ; cf. *R.E.J.*, CVI, p. 76 sq.; CVII, p. 151. — Pour l'interprétation d'ensemble du morceau dans lequel cette indication est insérée, voir la note annexe : « J. b. N. et la Kabbale ».

(2) Il n'existe pas, à ma connaissance, de monographie suffisamment poussée sur la divination et la magie dans le moyen âge arabe ni juif. L'article *siḥr* de l'*Encyclopédie de l'Islam* (D. B. Macdonald) ne se propose que de donner une orientation générale.

cours duquel surgissent des difficultés. Difficultés d'ordre interne d'abord, car les pouvoirs reconnus au magicien et au devin ne manquent pas de heurter la croyance à la toute-puissance divine et tendent à créer une confusion fâcheuse entre l'opérateur qui doit ses réussites à des forces réprouvées par la religion et l'homme de Dieu investi de pouvoirs miraculeux par le Créateur. Difficultés d'ordre externe ensuite, car dans le milieu qui nous occupe la réflexion théologique se trouve aux prises avec cette idéologie de l'antiquité décadente faite d'éléments philosophiques, astrologiques et théurgiques (1), qui entre pour une grande part dans la constitution du milieu culturel où l'Islam et le judaïsme influencé par la civilisation musulmane sont appelés à vivre.

Ce n'est donc pas à un motif « rationaliste » mais bien à une préoccupation d'ordre théologique qu'obéissent les Mu'tazilites qui, au rapport d'Aš'arī, veulent réduire la magie à pure « prestidigitation et artifice » (*tamwīh waḥtiyāl*) : le magicien ne peut pas transformer les substances, ni créer quoi que ce soit, encore moins donner à autrui le pouvoir de le faire (2).

Les théologiens et les philosophes de l'Islam et du judaïsme sont unanimes à attribuer une teneur de réalité, variable suivant les auteurs, aux opérations magiques, talismaniques et divinatoires (3).

(1) Voir, outre les références déjà données et à donner, E. R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, dans *The Journal of Roman Studies*, XXXVIII, 1947, pp. 55-69 ; M. P. Nilsson, *op. laud.*, pp. 431 sqq., 498-520.

(2) *Maqālāt*, p. 442 ; d'autres admettent, ajoute l'auteur, que le magicien puisse changer un homme en bête, qu'une femme fasse en une seule nuit le voyage d'aller et retour aux Indes. La profession de foi attribuée à Aš'arī proclame expressément la réalité du *siḥr* : « nous croyons qu'il y a dans le monde des sorciers, que la sorcellerie existe et se trouve dans le monde » Mehren, *Exposé*, p. 123). Pour l'Islam orthodoxe, la sorcellerie est tellement réelle qu'elle y compte comme un des péchés capitaux (*kabā'ir*) ; voir, par exemple, 'Abd al-Qādir al-Jīlī, *Ġunya*, I, 103. Pour la question des rapports de la magie et de la divination avec la prophétie chez les théologiens juifs d'obédience mu'tazilite, voir *R.E.J.*, CVI, pp. 86-115.

(3) Ceci nonobstant les critiques « rationalistes » tantôt indignées, tantôt dédaigneuses et parfois psychologiquement pénétrantes que l'on a pu relever chez quelques aristotéliciens : cf. Schmiedl, *op. laud.*, pp. 325-329 et les références réunies par Steinschneider, *M.G.W.J.*, XXXII, 1883, p. 87, n. 12; pour Maïmonide, voir surtout I. Finkelscherer, *Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik*, Breslau, 1894, pp. 80-93 ; Ibn Rušd (*Tahāfut al-Tahāfut*, p. 511, 6 sqq. rejette la « science des talismans » ; au xv° siècle, Simon Duran note que ni Aristote ni Ibn Rušd n'ont parlé de la magie (*Māgēn Ābōt*, fol. 73 b). Mais les textes que nous allons analyser montreront qu'il serait imprudent de prendre toutes ces négations dans un sens trop absolu (les contextes seraient souvent à vérifier) et de confondre le persiflage d'allure évidemment rationaliste de certains excès de crédulité avec une attitude strictement négative à l'égard des phénomènes réputés préternaturels. Une notion comme celle des « vertus spécifiques », assez ambiguë pour servir chez les uns de preuve analogique pour la réalité des phénomènes en question, et chez les autres de moyen pour les ramener dans le domaine des faits naturels, est propre à mettre en garde contre la confusion fréquente du « rationalisme » médiéval avec celui que nous connaissons dans la pensée européenne depuis le xvii° siècle.

Démonologie, mantique, sorcellerie, théurgie voisinent dans un renvoi fait dans le *Corpus Jabirianum* à un exposé que malheureusement nous ne possédons pas : « ... Nous avons défini, dans le *Kitāb al-Ḫawāṣṣ* et son commentaire, les notions de 'diable', 'djinn', 'esprits rebelles', d'amulette, d'enchantement, de sorcier et de devin ; nous avons expliqué ce qu'étaient au juste les célèbres sorciers de l'antiquité arabe et comment ils opéraient ; nous avons défini les notions de fumigation, d'holocauste, de sacrifice et de prière et les autres choses de ce genre » (1).

Les « Frères » s'expliquent fort nettement sur ce qu'ils entendent par *siḥr* et ses rapports avec l'astrologie : « *Siḥr* signifie en arabe explication et découverte du véritable être de la chose et de sa mise en évidence par une opération rapide et bien conduite. En font partie : la prédiction des événements à venir, la prévision [du futur] grâce à la science des astres et des décrets nécessaires de la sphère, de même que la divination et la science des présages et des augures. On ne peut passer maître en cette discipline que par la science des astres et de leurs décrets (2).

Dans un autre passage (3), ils distinguent trois sortes de magie :

a) magie rationnelle ou licite (*siḥr ʿaqlī* ou *siḥr al-ḥalāl*, qui est le fait des prophètes, des envoyés de Dieu et de leurs successeurs légitimes [les imams de la *Šīʿa*] ; c'est une *quwwa nāmūsiyya*, consolidée par les forces de l'Ame Universelle, laquelle, par la volonté et la providence divines, reçoit la révélation de la force de l'Intellect.

b) arts, métiers, opérations, sciences, prédictions astrologiques, produits par les philosophes et les sages, sont le fait de la magie psychique (*siḥr nafsānī*), par l'intermédiaire de la Nature qui imprime dans la matière l'action de l'âme raisonnable.

c) magie naturelle (*siḥr ṭabīʿī*), c'est-à-dire les actes de l'âme qui se manifestent par l'intermédiaire de la Nature ; ce sont les manipulations humaines, transmutations des éléments, etc.

Les « Frères » n'ignorent pas le discrédit dans lequel la magie est tombée et ils en donnent la raison. La méfiance, le mépris même, disent-ils en résumé, que les prétendus savants de notre siècle opposent à la magie, provient de

(1) *Muḫtār Rasā'il*, p. 527.
(2) *RIṢ*, IV, 347 (plus complet que le texte de Bombay, IV, 309). La suite énumère les opérations que nous appellerions magiques, y compris les tours de prestidigitation.
(3) *Ibid.*, pp. 431 sq. (corriger la référence dans *R.E.J.*, *loc. cit.*, p. 109, n. 9).

ce que cette science est pratiquée par des ignorants à des fins inavouables. Ils ne savent pas que la magie fait partie de la science authentique(*ḥikma*) et que pour la posséder il faut au préalable apprendre d'autres sciences, comme l'astrologie et l'astronomie (1).

Ibn Ḥazm, le grand théologien ẓāhirite de l'Occident musulman, scrute avec pénétration le problème du miracle et de la magie (2). Il commence par réfuter le théologien aš'arite Bāqillānī, au gré de qui un seul critère distingue le miracle opéré par le prophète des effets préternaturels causés par tout autre agent : c'est le *taḥaddī*, le défi lancé par l'envoyé de Dieu à ceux qui contestent sa mission (3). Ibn Ḥazm rejette cette notion ; seul le prophète fait des miracles, à l'exclusion des saints personnages et des sorciers. Dieu peut produire des signes par des menteurs, mais il ne le fait pas. Que faire cependant des faits incontestablement observés qui, selon l'opinion commune, ressortissent à la sorcellerie ? Il n'y a là, répond Ibn Ḥazm, rien qui sorte de l'ordre naturel. Lorsque le magicien se sert d'une force astrale (talismans, comme la bague gravée d'une figure de scorpion pour écarter cette espèce d'animaux nuisibles), il n'y a là ni transmutation d'une nature, ni métamorphose d'un objet concret, mais seulement opposition d'une force naturelle à une autre. Il en est de même pour les incantations. D'autres effets soi-disant miraculeux reposent sur les qualités spécifiques de certaines matières. D'autres enfin sont simplement de la prestidigitation (ainsi ont opéré les magiciens de Pharaon). Mais tout cela diffère essentiellement des miracles prophétiques entièrement préternaturels. Si d'ailleurs les magiciens étaient capables de transformer les éléments, comment les distinguerait-on des prophètes ? Il est inadmissible que les sorciers trompent les yeux en leur faisant voir ce qu'en réalité ils ne voient pas, nonobstant les erreurs optiques de toute origine, confusion d'objets, altération pathologique de la vue, troubles mentaux. Si des personnes qui ne sont pas prophètes produisent un miracle, celui-ci ne se manifeste qu'en tant que signe concernant un prophète vivant, à la rigueur un prophète défunt, mais il n'y a point de *karāmāt*, prodiges de saints.

(1) *Ibid.*, pp. 321, 323 sq. — Le *Séfer ha-Tāmār* blâme certains alchimistes qui ont appris leur art « des femmes et des sorciers vides de toute science » ; le même écrit s'étend ailleurs longuement sur le caractère et la qualité des opérations magiques et alchimiques effectuées par les femmes (éd. Scholem, pp. 186 sq., 199 sq., trad. pp. 10, 27 sq.).

(2) *Fiṣal*, V, 2 sqq. (trad. espagnole ap. M. Asín Palacios, *Abenhazam de Cordoba*, V. 1931, pp. 147 168).

(3) Voir *Tamhīd*, éd. Abū Riḍah, Le Caire, 1366 /1947, pp. 121 sq., 128 sq.

Ibn Sīnā englobe dans la même théorie générale les miracles, les effets produits par les opérations magiques et les phénomènes curieux qui se manifestent parfois dans la nature (1) :

« Les phénomènes extraordinaires se produisent dans le monde physique du fait de trois principes : 1° la disposition psychique [de certains individus] dont on vient de parler ; 2° qualités spécifiques des corps élémentaires, comme l'attrait exercé par l'aimant sur le fer grâce à une vertu qui lui est propre ; 3° forces célestes qui par leur convenance avec certaines complexions de corps terrestres ayant une position spéciale ou avec des forces d'âmes terrestres spécifiées par certains états astraux (2) actifs ou passifs provoquent des effets extraordinaires. La magie ou plutôt les miracles [des prophètes] et les prodiges charismatiques [des saints] sont de la première catégorie, les opérations de la magie blanche (*nīranjāt*) relèvent de la seconde, les talismans de la troisième ».

En effet, selon Ibn Sīnā, le possesseur de la force spirituelle capable d'agir sur le monde extérieur peut être un individu méchant auquel cas son action est maléfique (3).

Ġazālī admet que les faiseurs de talismans produisent des « choses extraordinaires » dans le monde ; il argue de cette constatation en faveur de la possibilité du miracle ; ailleurs, *siḥr*, *nāranjāt* et *ṭilismāt* figurent à côté des *mu'jizāt* et *karāmāt*, pour servir d'argument, cette fois-ci, à la possibilité de la résurrection du corps : « dans le trésor des possibilités (*maqdūrāt*) il y a des choses merveilleuses et étranges que l'on ignore ; celui-là les nie qui pense que ce qu'il ne perçoit pas immédiatement n'existe pas ; ainsi certains nient [la réalité de] la magie, des *nāranj*, des talismans, des miracles,

(1) *Išārāt*, éd. Forget, p. 221, 8-15 (Mehren, *Traités Mystiques*, II, texte arabe, pp. 39-40). Le texte de Forget, malgré le nombre des manuscrits utilisés, est médiocre. La traduction de Mlle Goichon (p. 523 sq., avec des notes utiles) n'est pas exempte d'erreurs. Mehren (*ibid.*, partie française, p. 21) ne fait que résumer le paragraphe, lourdement rédigé, d'Ibn Sīnā, mais il l'a mieux compris que la traduction récente.

(2) *Malakiyya* « angéliques » n'a pas de sens ici, puisqu'il s'agit de la vertu talismanique, donc d'une force astrale de bas étage. Le texte de Mehren porte *falakiyya* que nous avons traduit. Noter, cependant qu'un manuscrit dans l'apparat de Mehren et deux manuscrits du commentaire de Ṭūsī (Paris, B. N., Arabe 2366 et 6814) omettent l'adjectif. Il faut naturellement lire *tastatbi'* pour *tastabi'* de Forget (faute d'impression ?).

(3) *Išārāt*, 220, 18-221, 2. — Dans son système des sciences, Ibn Sīnā range la magie blanche et la talismanique parmi les disciplines dérivées de la science physique, mais ne parle pas de « magie » (*siḥr*,) dans ce contexte (*Aqsām al-'ulūm*, dans *Tis' rasā'il*, Le Caire, 1326-1908, p. 111) ; Ġazālī groupe en revanche, dans la même position, les deux disciplines susdites avec la magie et la médecine (*Maqāṣid*, *Ilāhiyyāt*, p. 6). S'il ne résume pas ici un autre passage d'Ibn Sīnā qui m'a échappé, il peut s'être inspiré des « Frères » (*RIṢ*, III, 323), mais ce point demanderait vérification. Pour *siḥr* dans les diverses « divisions des sciences », cf. aussi Gardet-Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, pp. 108, 117, 123, et pour la

des prophètes et des saints ; pourtant on convient généralement que tout cela est réel [et s'effectue] par des causes que l'on ne connaît pas » ([1]).

Résumons enfin la longue dissertation que Faḫr ad-Dīn Rāzī consacre à la magie dans son grand commentaire du Coran ([2]).

Il y a plusieurs espèces de *siḥr* :

a) « La magie des Chaldéens (*al-kaldāniyyīn wal-kasdāniyyīn*) antiques qui étaient des astrolâtres. Ils prétendaient que les astres gouvernent le monde et que leur influx apporte les biens et les maux, la félicité et la malchance. C'est auprès de ces gens que Dieu envoya Abraham pour réfuter leur doctrine... ».

Le commentateur critique ensuite les Muʿtazilites qui n'admettent pas la réalité de la magie à cause des difficultés qui résultent, selon eux, pour la doctrine de la prophétie si l'on reconnaît une analogie entre les miracles accomplis par les envoyés de Dieu et les effets préternaturels des opérations magiques.

b) La magie opérée par les forces psychiques possédant une telle vigueur qu'elles exercent une action physique (ceci est *ruqya*) ; de cette sorte de magie relèvent les actions extraordinaires des âmes épurées de toute corporéité, soit que s'affirme leur parenté avec les âmes séparées, soit qu'elles deviennent capables de recevoir l'influx des esprits astraux.

Faḫr ad-Dīn continue le dénombrement des espèces du *siḥr* (huit en tout) pour résumer ensuite les opinions touchant leur responsabilité. Les Muʿtazilites n'admettent la réalité que du *siḥr*-prestidigitation, de celui opéré par les stupéfiants, de celui enfin qui repose sur la calomnie et la provocation de la discorde parmi les hommes. Les Sunnites admettent la réalité des faits préternaturels dus à l'intervention des magiciens ; ils nient cependant que ces faits soient produits par l'influence de la sphère ou des astres, alors que ceci est affirmé par « les philosophes, les astrologues et les Sabéens ».

La croyance astrologique impliquée par la première sorte de *siḥr* est un acte d'infidélité (*kufr*) de l'avis unanime de tous les Musulmans ; croire

magie selon Ibn Sīnā, GARDET, *Pensée religieuse...*, pp. 122 sq., 131.

(1) *Tahāfut al-falāsifa*, pp. 291, 369 sq. Dans la *Risāla laduniyya* (p. 25), la sorcellerie est qualifiée de « vaine » (*bāṭil*) ; l'auteur lui conserve cependant sa dignité de science ; l'épithète s'applique, semble-t-il, à l'objet et non à la valeur théorique de la discipline.

(2) *Mafātiḥ al-ġayb*, I, 445-451. — La page qui se rapporte au problème dans *Mabāḥiṯ mašriqiyya* (II, 424) n'est qu'un résumé d'Ibn Sīnā.

que les âmes épurées peuvent faire des miracles (deuxième sorte de *siḥr*), l'est d'après la majorité (1).

Au dossier de la magie d'après les auteurs juifs versons la traduction d'un texte inédit du Kabbaliste Joseph b. Šālōm. Ce dernier professe résolument la réalité de la sorcellerie, en se fondant sur la théorie de la sympathie universelle et à l'encontre des « philosophes » (2).

« Aussi n'y a-t-il pas lieu de t'étonner que les sorciers prennent quelque plante ou animal ou une grenouille (crapaud) ou une autre espèce de reptile ou de vermine ou une parcelle d'animal ou d'être raisonnable ou de la cire, etc., et en confectionnent [un charme] au nom de quelqu'un, en agissant sur lui à distance, faisant qu'il se prenne à aimer ou à haïr ou en lui infligeant des souffrances. En effet, l'homme participe à tout [es les parties de l'univers] ; c'est pourquoi la partie ressemblante en lui subit une excitation lorsqu'une action est exercée sur son correspondant. L'intelligent comprendra. C'est là le principe et le secret [de l'œuvre] de tous les sorciers et de toutes les conjurations. Comme les [philosophes] naturalistes ne conçoivent pas cela, ils se sont mis à se moquer en entendant la Tora parler de toutes sortes de magiciens, devins et sorciers (énumération des termes employés dans le Pentateuque), si bien que [par des paroles] inconvenantes ils ont tourné tout cela en ridicule ; il est interdit de les écouter, encore plus de les croire » (3).

Quant à la relation entre l'inspiration des prophètes et celle des devins, complétons les références données antérieurement par quelques autres

(1) Faḫr ad-Dīn n'hésite d'ailleurs pas à ramener, sous l'influence d'Ibn Sīnā, les *karāmāt* au pouvoir conféré par l'illumination divine à l'âme détachée du corps. Ces miracles ont pour définition *at-taṣarruf fī ajsām hāḏā l-'ālam*, « pouvoir de disposer des corps de ce monde », et sont comparés à l'action des « esprits de la sphère » identifiés avec les anges (*Mafātiḥ*, IV, 302).

D'autre part, cherchant à montrer comment le Coran apporte la guérison spirituelle, Faḫr ad-Dīn argumente ainsi : « Du moment que la grande majorité des philosophes et des ' maîtres des talismans ' conviennent que la récitation des charmes obscurs et (l'emploi des) amulettes incompréhensibles est très efficace soit pour obtenir des avantages, soit pour repousser des maux, n'admettra-t-on pas à plus forte raison que la récitation de ce Coran sublime lequel renferme la mention de la gloire et de la majesté de Dieu, l'exaltation de ceux qui sont proches de Lui et l'abaissement des esprits rebelles et des démons, est une cause de la réalisation de l'avantage dans l'ordre religieux comme dans l'ordre temporel (*ibid.*, IV, 266).

Ibn Ru d demeure sur une prudente réserve en ce qui touche ces problèmes, en se bornant à enregistrer la négation de la réalité des opérations magiques en raison de la confusion possible avec les miracles des prophètes, et le rejet des *karāmāt*, sans se prononcer personnellement (*Manāhij al-adilla*, éd. Müller, p. 96 sq.).

(2) Mss Paris, B. N. Hébreu 841, fol. 60v°, 842, fol. 37v°-38. Dans le contexte, il s'agit des correspondances entre l'homme et les autres ordres de l'être, depuis les *sefīrōt* jusqu'au plus bas.

(3) Tout à l'opposé, ISAAC PULGAR (vers 1336) fait une critique impitoyable de la croyance à la sorcellerie, surtout à l'envoûtement, en se référant aux écrits de Maïmonide (texte ap. Is. LOEB, *R.E.J.*, XVIII, 1889, p. 67 sq.).

textes, musulmans et surtout juifs ; nous aurons ainsi en mains les éléments nécessaires pour apprécier la doctrine de Juda b. Nissim dans la perspective qui lui convient.

Un passage des « Frères » (*RIṢ* II, 7-8) présente les prophètes, les sages et les devins comme ceux dont l'âme individuelle est en rapport étroit avec l'Ame Universelle. Ils s'attachent principalement à définir les fonctions de chacune de ces trois classes, sans beaucoup insister sur la différence de niveau qu'il peut y avoir entre elles (1).

Dans la cinquantième *Muqābasa* de Tawḥīdī (2) nous lisons des réflexions importantes d'Abu Sulaymān Manṭiqī sur la divination, la prophétie et l'astrologie. De ce texte assez obscur et fort mal établi l'on peut tirer, je crois, que les différences qualitatives entre le devin, le prophète et l'astrologue dépendent d'abord de leur participation respective aux forces astrales qui déterminent le destin, ensuite de l'aptitude corporelle du sujet, enfin de l'objet visé par son activité mantique. Alors que la divination, et à plus forte raison la prophétie qui en est un mode plus éminent, reposent sur des communications reçues du monde céleste, l'astrologie est un art qui scrute son objet *a posteriori*, d'où probabilité accrue d'erreurs et d'échecs. Toutefois le devin, être composite lui aussi, peut se trouver en défaut malgré le caractère intuitif de sa science.

Ibn Miskawayh voit la différence entre le prophète et le *kāhin* en ce que celui-ci se trompe souvent et rarement il devine la vérité (3).

Le *Ġāyat al-ḥakīm* subordonne *kihāna* à *waḥy*, celui-ci étant une « cinquième essence » et une force de l'âme imaginative (là-dessus cet ouvrage développe simplement la théorie fārābienne de la prophétie) (4).

Pour Maïmonide, il n'y a pas de différence essentielle entre l'inspiration prophétique et les manifestations inférieures de la faculté de divination ; la cause efficiente est dans les deux cas l'influx de l'Intellect Agent ; seuls les réceptacles diffèrent (5).

(1) A ce propos ils disent seulement : « Il y a des âmes partielles qui prennent la forme de l'Ame Universelle, et d'autres qui se rapprochent de cette forme selon ce qu'elles sont capables de recevoir des sciences, des connaissances et des belles qualités morales qui s'épanchent sur elles ».

(2) Edition citée, p. 226 sq.

(3) Voir le texte *ap.* Ismail Haqqi, *Ilahiyat Fakültasi Mecmuasi*, fasc. 11, 1929, p. 79.

(4) Ed. H. Ritter, p. 84.

(5) *Guide*, II, 37 (trad. p. 290 sq.), cf. 36 (trad., p. 282).

Nahmanide traite du problème dans trois textes importants :

1° (Sur Deut. XIII, 2) « Dans l'âme de certains sujets il y a une vertu prophétique grâce à laquelle ils connaissent l'avenir. Le sujet ignore d'où elle lui vient, mais il s'esseule et l'esprit vient en lui en annonçant : il en sera ainsi de telle affaire dans l'avenir. Un tel homme, les philosophes le nomment *kāhin* ; ils ignorent la raison du phénomène, mais la chose est vérifiée aux yeux des observateurs. Peut-être l'âme... s'unit à une intelligence séparée vers laquelle elle dirige son intention (1) ; un tel sujet est appelé prophète parce qu'il prophétise, et c'est pourquoi s'accomplit le signe ou le prodige qu'il annonce » [dans le contexte biblique il s'agit du faux prophète].

2° (sur Deut. XVIII, 9) A propos de la prohibition des divers procédés de divination le commentateur donne un bref aperçu des principes de l'astrologie et de la théurgie, en critiquant ceux qui, sous couleur de piété, refusent tout caractère sérieux aux augures tirés du vol des oiseaux. Ce qui, selon lui, diminue la valeur de cette sorte de mantique, c'est que ces prédictions sont seulement valables pour l'avenir immédiat. La raison pour laquelle la Tora défend les pratiques magiques aux Israélites est qu'elles visent à altérer l'ordre normal des choses fondé sur la volonté de Dieu (2).

3° (sur Gen. XXXI, 19) *Terāfīm*, de la racine RPH « être faible » car, les prédictions qu'on en obtient sont comme de la « prophétie faible » qui s'accomplit la plupart du temps, mais reçoit parfois un démenti. Ce sont les gens de peu de foi qui y recourent, au lieu de s'adresser à Dieu (3).

(1) Phrase difficile. J'ai laissé sans traduction בחדושה «par (lors de?) son renouvellement (*ou* venue à l'existence ??); j'ai songé à lire בהתבודדה «en s'esseulant», mais tous les manuscrits que j'ai pu consulter (B. N. Hébreu 219, 220, 222, 223 et 224) ont le même texte que l'imprimé. Je lis כאן et תדבק בשכל נבדל תתכוין בו avec le manuscrit 222.

(2) Idées reprises par Baḥya b. Ašer, *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 58 c et Menaḥem Reqanati, *Ṭa'amé Miṣwōt*, fol. 23b sq. et par divers autres auteurs dont il vaudrait la peine de recueillir une bonne fois les textes afférents.

(3) On trouvera divers matériaux rabbiniques concernant les *Terāfīm* dans M. Kasher, *Tōrāh Šelēmāh*, sur Gen., XXXI, 19, p. 1228, n. 43, cf. p. 1238, n. 80. Pour notre propos, il suffit de citer quelques textes qui interprètent ces objets comme instruments de divination. Levi b. Gerson, *Comm. sur le Pentateuque*, fol. 37c : « effigie humaine, faite de métal, à des heures qu'ils connaissent. Par elle, la faculté imaginative du devin est excitée ; il se figure que la statue lui parle, alors qu'il s'agit en réalité d'une action de l'imaginative ». *Ibid.*, fol. 38d : « figure confectionnée à des heures connues par laquelle est excitée la force imaginative du devin qui croit entendre une voix faible [« étymologie » : *terāfīm* combiné avec la racine RP(F)H « être faible »] l'entretenir au sujet des choses futures vers lesquelles sa pensée le porte constamment ; ce n'est pas que cette statue parle [réellement], car cela ne pourrait se produire qu'au moyen des organes [de la parole] que Dieu a mis dans la nature ».

Le *Zōhar* (I, 164 b) donne une interprétation voisine, à l'aide d'une « étymologie » araméenne : « (les *terāfīm*) ne sont confectionnés qu'à des heures connues... ; une fois qu'ils sont exécutés par l'artisan, celui

Tout en se livrant à cette dialectique subtile qui caractérise sa méthode, Lévi b. Gerson n'aboutit pas à des conclusions essentiellement différentes de celles de Maïmonide et de Nahmanide :

a) la prophétie est une perfection qui est réalisée par l'étude ;

b) l'une des conditions pour devenir prophète est d'être un sage ;

c) à l'encontre du songe et de la divination, la prophétie est toujours véridique ; cela veut dire que ce qu'elle prédit est conforme à l'ordre des choses régi par les corps célestes, compte tenu du libre arbitre, en sorte que le malheur qu'elle annonce ne s'accomplit pas toujours, car un individu, une contrée ou un peuple peuvent y échapper grâce au libre arbitre (qui écarte le malheur prédéterminé s'il se produit une influence contraire due au libre choix entre ce qui devait être le motif de ce malheur et le motif du bien), mais le bien qu'elle prédit arrive toujours ;

d) la prophétie qui exhorte à la conduite vertueuse et au repentir, guide l'individu ou la communauté vers la félicité humaine, ce que ne font point le songe et la divination.

Il n'est pas admissible que le réceptacle des prédictions venant par le songe ou la divination soit le même que celui de l'inspiration prophétique, c'est-à-dire l'intellect hylique, car s'il en était ainsi il n'y aurait qu'une différence de plus ou de moins entre la prophétie et les autres formes de la mantique. Or cela est tout à fait impossible vu le bas niveau intellectuel de ceux qui, généralement, pratiquent ces procédés inférieurs de révélation de l'avenir. D'autre part cependant la source de toute espèce de divination ne peut être que l'Intellect Agent en qui se trouve l'ordre des choses.

Il faut donc admettre, en définitive, que pour ce qui est de la divination et du songe, c'est la faculté imaginative qui sert de réceptacle et que l'Intellect Agent n'influe pas directement sur elle. Les intermédiaires qui entrent en jeu ici sont les corps célestes dont chacun connaît partiellement l'ordre des choses, dans la mesure où il en est chargé. Ainsi donc la source immédiate de la technique divinatoire et du songe ne représentant pas la

qui connaît les moments et les heures se tient près de (observe) la figure et dit : ' en ce moment elle agit, en ce moment elle n'agit pas ' ». *Terāfīm* est dérivé ici de l'araméen *arpi* « laisser, ne pas agir », mais la vieille conception théurgique de la fabrication à l'heure propice demeure toujours présente. Samuel Sarsa (sur Gen. XXXI, 19, dans *Marg. Ṭōbāh*, 30 b) cite, d'après DAVID b. BILIA, le *Séfer Ṭelesma'ōt* (traité de talismans non identifié) où est donnée une recette pour la fabrication, sous des auspices favorables, d'une figurine en métal à l'aide de laquelle on peut prédire l'avenir ; cf. *Meqōr Ḥayyim*, Mantoue, 1559, fol. 21 b-c (nom mis en rapport avec *terūfāh* « guérison »).

totalité de l'ordre des choses, la connaissance qui en dérive sera incomplète et souvent fausse (1).

Les données musulmanes et juives que nous avons présentées montrent que dans ses développements concernant la prophétie et la mantique Juda b. Nissim demeure encore assez proche, malgré le rôle immense qu'il assigne à la détermination astrale, de l'enseignement des théologiens d'inspiration philosophique mais nullement négateurs, explicitement du moins, des principes fondamentaux de la révélation. Cependant l'analyse de ses textes nous a suffisamment convaincus que le fond de sa pensée était tout autre. Il n'en fait d'ailleurs pas mystère et se contente d'un artifice simple et sans doute volontairement transparent pour porter à la connaissance de ses lecteurs dans quel système il croit avoir trouvé la somme de vérité accessible à l'entendement humain. Dans le dialogue entre le « maître » et le « disciple », il fait clairement dégager par ce dernier que la doctrine proposée par son interlocuteur est celle des théurges astrolâtres.

Or il ne fait pas l'ombre d'un doute que les opinions préconisées par le *šayḫ*, qui a toujours le beau rôle dans la discussion, traduisent exactement les convictions personnelles de Juda b. Nissim. Nous n'hésiterons donc pas à voir en lui un adepte attardé peut-être, mais décidé, de cette forme décadente du paganisme antique dont l'existence effective s'était prolongée jusque dans le XIe siècle parmi les « Ṣabéens » de Ḥarrān, et qui a continué à mener une vie si l'on peut dire livresque dans certaines productions de la littérature astrologique, magique et hermétique dont la diffusion au moyen âge et, à travers la Renaissance, jusqu'au seuil de l'époque moderne, n'a été entravée par aucune barrière confessionnelle ni linguistique.

Il importe ici de préciser notre pensée. Qualifier Juda b. Nissim d'adepte de la doctrine « sabéenne », n'implique pas l'idée de je ne sais quelle apostasie, de défection réelle du judaïsme auquel il appartenait de naissance et d'éducation. En proclamant la supériorité de la doctrine astrologico-théurgique. Juda b. Nissim embrasse la cause non d'une religion différente

(1) *Milḥamōt Adonaï*, II, 6. Pour une analyse plus détaillée, voir Isidore WEIL, *Philosophie religieuse de Lévi ben Gerson*, pp. 88-92. Si la croyance commune à la détermination astrale rapproche Gersonide dans une certaine mesure de Juda b. Nissim, les différences entre les deux penseurs n'en sont pas moins saillantes. Pour le premier, la détermination astrale loin de coïncider avec l'ordre total des choses, c'est-à-dire avec l'Intellect Agent, n'est qu'une partie de cet ordre. Juda b. Nissim professe par contre la détermination générale, qu'il identifie avec l'Intellect Agent, entité subordonnée seulement au Dieu inconnu. Et nous avons vu que les notions d'intellect hylique, de faculté imaginative (du moins au sens péripatéticien) et de libre arbitre sont étrangères à son système.

de celle qu'il professe extérieurement, mais d'une philosophie qui fait de cette religion (sauf à l'interpréter allégoriquement, comme il le fait peu ou prou), et en général de toute religion positive, une forme inférieure de la vie spirituelle répondant aux nécessités de la vie sociale et adaptée à la mentalité basse et à l'intelligence défectueuse du vulgaire non initié aux hauts mystères du déterminisme astral.

Les recherches qui précèdent ont montré, et nous le confirmerons par quelques autres exemples, qu'au point de vue historique rien n'est vraiment nouveau dans cette idéologie. Il n'en demeure pas moins que la pensée de Juda b. Nissim est dans une certaine mesure originale et digne de quelque sympathie par le sérieux, le courage et l'esprit de suite avec lequel l'auteur a affronté des problèmes philosophiques graves et essayé de construire un système du monde, sans oublier une esquisse de morale et de doctrine politique.

Avant d'étudier ce dernier point, il nous faut compléter les éclaircissements donnés antérieurement, notamment dans le chapitre sur le déterminisme astral, pour ce qui concerne les enseignements de notre auteur sur la loi religieuse et les formes du culte.

Les conceptions de Juda b. Nissim sur l'essence et la fonction de la loi religieuse procèdent de cette double inspiration théurgico-astrologique et philosophique qui anime presque toutes ses doctrines (1).

Le *Corpus Jabirianum* définit ainsi la loi religieuse (*šar'*) : « règles de conduite pour le gouvernement du vulgaire, qui lui assurent le salut temporel et éternel ». (2)

Fārābī écrit : « Le prophète édicte des règles de conduite et des lois; il agit sur l'esprit de la communauté [auprès de laquelle il est délégué] par les promesses et les menaces ; il leur apprend qu'ils ont un Dieu qui les rétribue pour leurs actions, récompensant le bien et punissant le mal ; il ne leur impose pas ce que [leur intelligence] ne saurait supporter, car le degré qui est celui de la science n'est pas accessible à tous ». Le prophète impose à sa communauté l'obligation de la prière, afin de disposer ses

(1) On complètera les indications qui suivent par l'étude déjà citée de M. Asín Palacios : *La tesis de la necesidad de la revelación* ; ce travail aborde d'ailleurs le sujet sous un autre angle qu'il n'est envisagé ici.

(2) *Muḫtār Rasā'il*, p. 108,18.

sectateurs à recevoir l'influx divin et celle de l'aumône pour perfectionner leurs qualités morales, etc. (1).

D'après Šahrastānī, les *falāsifa* pensent que les lois religieuses ne font qu'expliciter (*tamhīd*) ce qui est établi en raison. « Mais comme les intelligences particulières sont trop faibles pour acquérir tous les intelligibles, la sagesse divine a exigé qu'il y eût parmi les hommes une loi religieuse édictée par les législateurs, loi qui les conduisît tous à croire au monde invisible et les guidât vers ce qui leur est salutaire pour leur vie présente et leur vie future ».

Ibn Rušd tient le langage suivant : « de même que le médecin pousse ses investigations au sujet de la santé aussi loin qu'il convient aux biens portants pour les conserver en santé et aux malades pour faire cesser leur maladie, de même le législateur n'apprend au vulgaire que ce qui leur assure la félicité » (2).

Ces extraits éclairent assez bien l'attitude de Juda b. Nissim à l'égard de la législation religieuse, mais il est évident que ce n'est pas là qu'il faut chercher sa véritable source d'inspiration. Celle-ci se trouve chez Kindī, les « Frères » et surtout chez les « Ṣabéens », dont nous avons, dans un chapitre antérieur, allégué plusieurs textes capitaux auxquels nous ne voulons ajouter ici que peu de remarques.

(1) *Risālat Zīnūn*, p. 8. — Les « Frères » présentent la même doctrine en l'édulcorant par un habile mélange de distinctions philosophiques et de phraséologie religieuse ; il y a deux sortes de culte (*'ibāda*) : culte religieux (*'ibāda šar'iyya, nāmūsiyya*) qui consiste à croire et à mettre en pratique l'enseignement d'un législateur, et culte philosophique (*'ibāda falsafiyya*), profession de l'unité de Dieu (c'est-à-dire la théologie négative néoplatonicienne). Le premier culte est *islām*, le second, *īmān* (foi) (*RIṢ*, IV, 301-302) ; le sens de cette distinction (qui transpose sur un plan particulier un problème théologique bien connu en Islam, cf. GARDET-ANAWATI, *op. laud.*, p. 334 sq. et les autres passages groupés à l'index, *Islām*, p. 481) ressort de IV, 185 où *muslimūn* sont rangés au-dessous des *mu'minūn* et tout juste au-dessus des hypocrites (*munāfiqūn*). A côté de cette façon de regarder la loi religieuse comme une sorte de « pédagogue » des intelligences peu développées (elle est aussi un peu celle de Saadia parmi les théologiens juifs), il existe une conception beaucoup plus brutalement rationaliste qui voit dans la législation religieuse un moyen commode de régenter la foule. Voir les références réunies dans notre *Théologie Ascétique*, pp. 39, 43, 46, n. 2 (augmentées dans la traduc tion espagnole du même ouvrage, *La Teologia Ascética de Bahya Ibn Paquda*, trad. J. M. Sola Solé, Madrid-Barcelone, 1950, p. 56, n. 8).

Šemṭōb b. Falqéra (qui s'inspire aussi des suggestions de Juda Halévi et de Maïmonide) applique la théorie rationaliste des *falāsifa* aux législations autres que celle de Moïse qui est, elle, d'origine divine (*Ha-Mebaqqēš*, Josefow, 1881, 28 a) : « Cette loi que Moïse avait proposée aux Israélites, est, presque tout le monde en convient, d'origine divine. Quant aux autres législations, [celles] des nations, elles furent composées par leurs sages et leurs chefs en conformité avec leurs intérêts, avec le temps et avec les opinions [de l'époque]. [Ces législateurs] s'efforcent d'imiter dans leurs lois notre Tora et de se rapprocher dans leurs pratiques de celles qu'elle prescrit. Ils attribuent leurs lois à Dieu afin de les faire considérer par les gens du commun et afin que ceux-ci croient au châtiment des actions mauvaises et à la récompense des actions bonnes. Le Sage a dit : ' la violence est dans la nature de l'âme ; elle n'est réfrénée que par une de deux choses, crainte du châtiment ou espoir de la récompense ' ».

(2) Je m'excuse d'avoir égaré les références des deux derniers textes.

Les notices éparses chez les écrivains arabes sur la littérature des « Ṣabéens » de Ḥarrān, colligées dans l'ouvrage monumental, bien vieilli, mais non remplacé de Daniel Chwolson, ainsi que les textes conservés par les « Frères » et les écrits magiques arabes, comme le *Gāyat al-Ḥakīm*, nous font connaître la nature des documents dans lesquels Juda b. Nissim a cru trouver les sages dispositions des « philosophes parfaits », en conformité avec les caractères des astres qui dominent les périodes successives du monde (1).

C'est aussi le mérite de Chwolson d'avoir reconnu et mis en lumière les antécédents helléniques de la théorie de la sympathie universelle appliquée à la religion (2).

Une autre manifestation de la vie religieuse est la prière à laquelle Juda b. Nissim reconnaît une certaine efficacité qu'il tâche de concilier

(1) D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Pétersbourg, 1856 ; cf. aussi pour tout ce complexe où magie, théurgie, alchimie et astrologie sont fréquemment confondues dans les sources, les érudites mais un peu chaotiques *Etudes sur le Gnosticisme Musulman*, d'Edg. Blochet, Rome 1913 (extrait de *R.S.O.*) et L. Massignon, *Inventaire de la littérature hermétique arabe*, appendice III à A. J. Festugière, *La Révélation d'Herm s Trismégiste*, I, Paris, 1944, pp. 384-400. — Le fameux traducteur Ṯābit b. Qurra a écrit en syriaque un « Traité sur les animaux propres à immoler », un « Traité sur les heures des prières », un « Traité sur les leçons qui conviennent aux prières à adresser à chacune des sept planètes », un « Traité sur les lois d'Hermès et les prières en usage chez les païens » (ce dernier traduit en arabe par son fils Sinān sous le titre de *aṣ-ṣuwar waṣ-ṣalawāt allatī yuṣallī bihā ṣ-ṣābi' ūn*) : Chwolson, t. II, p. III-IV. D'après Maïmonide (*Guide*, III, 29), le Sabéen Isaac a composé un traité de la défense de la religion sabéenne et un gros ouvrage sur les lois, les fêtes, les sacrifices et les prières des Sabéens.

Samuel Ṣarṣa cite (mais non de première main) un « Livre des Législations des Prophètes » (*Séfer dātōt ha-nebī'īm*) où il était dit d'Enoch qu'il « fut un grand sage et un saint, fondateur de la science des astres ; il établit une législation pour les habitants des sept climats, donnant à chacun la loi religieuse qui convenait à la nature du climat respectif. Il leur ordonna de célébrer des fêtes et d'offrir des sacrifices à des temps fixés selon les degrés des étoiles, chacun suivant l'astre régnant dans le climat en question pour conserver l'influence astrale (*qibbūl*) respective », etc. (*Marg. Ṭōbāh*, 13 b ; *id. Meqōr Ḥayyim*, fol. 9a).

(2) Chwolson, *op. laud.*, I, pp. 741-748. Outre les références déjà données au sujet de la théurgie, voir l'article approfondi de Th. Hopfner dans *PW* (Theurgie), II, 11, 1936, col. 258 sqq. Pour la vivification des idoles par l'esprit du dieu que l'on y attire au moment propice par des opérations appropriées — c'est ce que les Arabes appelaient *istinzāl ar-rūḥāniyyāt* (comme d'ailleurs d'autres opérations talismaniques), voir F. Cumont, *L'Egypte des Astrologues*, Bruxelles 1937, p. 142 et P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 126 sq. La littérature de la sphère d'influence arabe parle à maintes reprises de la « captation des forces spirituelles ». Nous ne pouvons songer à signaler ici tous les textes que nous avons recueillis sur ce sujet et qui représentent seulement une petite partie des matériaux afférents. Bornons-nous à deux ou trois exemples. Dans son commentaire sur Ex. XX, 5, Ibn 'Ezra glose ainsi les mots « ne te prosterne pas devant eux » : « comme le font les adeptes des figures, qui pensent qu'ils peuvent faire descendre les êtres supérieurs en bas pour l'utilité d'un particulier ». Le surcommentaire *Ohel Yosēf* (dans *Marg. Tōbāh*, 66 a-b) note à ce propos : « c'est le procédé des sages de l'Inde (') qui confectionnent des figures en métal à certaines heures afin d'[y] faire descendre les forces astrales. C'est une science importante à laquelle de nombreux ouvrages sont consacrés. Je connais moi-même des Arabes qui y sont experts. J'en possède personnellement quelque connaissance théorique, mais non pratique parce que c'est une véritable idolâtrie dont parle Jérémie, XLIV, 19 ».

Il existe en hébreu un opuscule portant le titre de *Séfer ha-'aṣāmīm*, qui remonte sans aucun doute à un original arabe non identifié. Dans cet écrit, attribué aussi à Abraham Ibn 'Ezra, les procédés du *istinzāl ar-rūḥāniyyāt* sont exposés en détail. Samuel Ibn Moṭoṭ et Samuel Ṣarṣa ont copié ces morceaux (qui correspondent aux pp. 12-17, lig. 3, 17, lig. 8-21 de l'édition de Manassé Grossberg, Londres, 1901) dans leurs surcommentaires sur Ibn 'Ezra. Ils figurent aussi dans certaines éditions de la Bible rabbinique en tête du Lévitique. Rappelons encore une fois que Maïmonide et Naḥmanide dont nous avons cité les textes (cf. aussi le commentaire du premier sur '*Abōdāh Zārāh*, chap. III) à propos du déterminisme astral, voient dans ces croyances l'idolâtrie par excellence à laquelle s'oppose formellement la révélation mosaïque.

avec son rigoureux déterminisme astral. En professant la supériorité de la prière collective sur la prière individuelle, il se trouve en accord avec l'enseignement du Talmud, codifié par Maïmonide et Jacob b. Ašer, et repris aussi par la Kabbale (1).

Mais il est évident, ici encore, que le fond de sa pensée rapproche Juda b. Nissim du néoplatonisme théurgique. La prière d'essence supérieure est à son gré, celle du sage, du philosophe (2), et c'est à « Platon » qu'il emprunte la règle de la juste oraison (3).

Enfin, il est indigne, selon Juda b. Nissim, de supposer que Dieu a besoin de sacrifices. Dans son contexte, cette déclaration qui pourrait ressortir à divers courants d'idées de beaucoup antérieurs au moyen âge, semble bien relever de la tradition hermétique (4).

(1) On trouvera les principaux textes talmudiques dans MONTEFIORE, *A Rabbinic Anthology*, p. 351. — MAIMONIDE, *Mišneh Tōrāh, Hilkōt Tefillāh*, chap. 8 ; Jacob b. Ašer, *Ṭūr Oraḥ Ḥayyim*, 90, 9. — Importants développements de JUDA HALÉVI sur ce thème, *Kuzari*, III, 17-19, éd. Hirschfeld, p. 168 sq. — D'après le *Zōhar* (I, 164 b) : « R. Simon dit : la prière de la multitude monte devant le Très-Saint et forme une couronne pour Lui, parce qu'elle monte de plusieurs manières et s'assemble de plusieurs côtés ; et comme elle s'assemble de plusieurs manières, elle forme une couronne et se pose sur la tête du Vivant à jamais. La prière de l'individu ne forme pas assemblage et ne s'exprime que d'une seule manière. C'est pourquoi la prière de l'individu ne peut être agréée que grâce à [celle de la] multitude ». Dans un autre passage (I, 234 a), il est exposé que la prière de la collectivité est plus efficace que celle de l'individu, dans ce sens que Dieu l'agrée sans y regarder de près, même si la communauté compte des coupables et même si toutes ses prières ne sont pas offertes avec une intention pure, tandis que la prière individuelle n'est accueillie qu'après examen attentif du mérite et du démérite de l'orant. Notons que sur ce point la doctrine de Juda b. Nissim s'écarte nettement de celle du *Zôhar*, car tout en admettant l'efficacité de la prière collective des non savants, notre auteur attache le plus grand prix à l'intention (*niyya*) qui a pour lui une vertu théurgique certaine. — Pour la conception assez voisine de celle de Juda b. Nissim que l'on trouve chez MOISE COHEN IBN CRISPIN, voir notre analyse dans *Sefarad*, 1952, p. 11 sq.

(2) Sur la « prière » philosophique on trouve dans la littérature arabe et judéo-arabe plusieurs indications et textes qu'il importerait de recueillir et d'expliquer avec soin. Nous devons nous borner à un petit nombre de références : Jābir, *Muḫtār Rasā'il*, pp. 455-458 et 527 ; *RIṢ*, IV, 303 (du « culte philosophique » font parti la « prière platonicienne, la rogation idrisite et les oraisons aristotéliques que rapportent les livres des philosophes »). Le médecin Rāzī s'intéressait aux prières adressées aux astres, ainsi qu'aux talismans ; il a écrit un livre sur la nécessité des prières (*fi wujūb al-ad'iya*) et un traité des talismans (*Opera philosophica*, éd. Kraus, I, p. 187). — Un certain Šešet ha-Nasi b. Isaac de Saragosse, qui composa vers 1200 une plaidoirie chaleureuse en faveur de la doctrine de Maïmonide touchant la résurrection (cf. A. MARX, *J.Q.R.*, n. s. XXV, 1935, pp. 406-428) parle des prières des philosophes en des termes qui montrent qu'il s'agit d'invocations adressées aux planètes : « dans les prières que j'ai vues dans leurs livres, ils commencent par proclamer l'unité de Dieu... ensuite ils prient le Soleil ou Jupiter ou un autre astre » (article cité, p. 422, lig. 239 sq.). Ces « livres » sont très probablement les traités des « Frères » et des élucubrations du genre du *Ġāyat al-Ḥakīm*.

Les origines antiques de cet ordre de spéculations doivent être scrutées par les savants compétents. En tout cas, PROCLUS parle, dans son excursus sur la prière (*in Tim.*, éd. Diehl, I, p. 212 sqq., résumé commode chez CHAIGNET, *op. laud.*, V, 282-284, et voir A. BRÉMOND, *Recherches de Sciences religieuses*, 1929, pp. 448-462), de φιλόσοφος εὐχή comme d'une notion allant de soi.

(3) Ce texte est malheureusement trop mal transmis dans les deux manuscrits de Paris et d'Oxford pour que j'ose en faire état présentement. La tradition arabo-juive a conservé plusieurs « prières de Platon » qui attendent encore d'être recueillies et commentées.

(4) Voir J. KROLL, *op. cit.*, pp. 328, 332 sqq. Cette prise de position souligne, bien entendu, à sa façon, la distinction irréductible entre le Dieu Suprême inconnu et les entités astrales à qui s'adresse le culte théurgique.

CHAPITRE VII

La doctrine politique

La doctrine politique, telle que la présente Juda b. Nissim, soulève, elle aussi, un problème de filiation littéraire. Si son caractère platonisant saute aux yeux, des différences très tranchées la séparent des doctrines parallèles exposées par Fārābī, Abraham b. Ḥiyya et Maïmonide (1). Notre auteur ignore le concept de « cité modèle » (*madīna fāḍila*), aussi bien que le « Chef Premier » ; la notion fārābienne de la félicité lui est également étrangère. La prophétie, vraiment réduite dans son système à la portion congrue, n'y est point mise en rapport avec la politique. Ce qui confère la prééminence à son philosophe-politique n'est pas l'illumination de l'intellect ou de l'imaginative comme chez Fārābī ou Maïmonide, mais la connaissance qu'il a de la détermination astrale. Si la législation parfaite est la Tora, c'est parce qu'elle se trouve, quant à son sens profond et ignoré du vulgaire, en accord parfait avec le *ḥatm* le plus général.

D'autre part, on ne peut pas ne pas être frappé de la parenté des idées professées par notre auteur avec la doctrine politique de Platon dans la *République*, les *Lois* et la *Lettre* VII ; c'est surtout la nécessité de la rencontre du Législateur et du Chef d'État pour la réalisation de la cité parfaite qui s'est imposée à son esprit (2).

(1) Cf. outre les travaux de L. STRAUSS cités *supra* auxquels il faut ajouter son étude plus récente : *The Law of Reason in the Kuzari*, *P.A.A.J.R.*, XIII, 1943, pp. 47-96, H. K. SHERWANI, *Al-Fârâbî's Political Theories*, dans *Islamic Culture*, XII, 1938, pp. 288-305 ; G. VAJDA, *Abraham bar Ḥiyya et Al-Fârâbi*, *R.E.J.*, CIV, 1938, pp. 113-118 ; Fr. ROSENTHAL et R. WALZER, *Alfarabius De Platonis Philosophia* (*Plato Arabus*, II), Londres 1943, praefatio, p. XIII-XIV. La publication prochaine de l'abrégé des *Lois* de Platon par Fārābī dans cette collection permettra peut-être de compléter et de corriger les pages bien insuffisantes qu'on va lire.

[Ce texte est maintenant publié : *Alfarabius, Compendium Legum Platonis*, éd. Fr. Gabrieli, Londres, 1952. Malgré son intérêt, il n'est pas d'importance particulière pour notre présente recherche.]

Il suffit de rappeler d'un mot que l'écrit qui courait parmi les Arabes et les Juifs sous le titre de « Lois de Platon » n'était qu'un livre de magie de la pire espèce ; cf. STEINSCHNEIDER, *Zur pseudepigraphischen Literatur*, Berlin 1861, pp. 51 sqq. ; KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān*, II, 104-105.

(2) [Voir à la page suivante]

Si Platon a prévu le cas où le philosophe se met plutôt à l'écart que de recourir à la violence (1), il veut que les non philosophes soient subjugués

(2) [Note de la page précédente].

Rép. V, 473 c-d (trad. E. Chambry) : « A moins... que les philosophes ne deviennent rois dans les Etats, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunis dans le même sujet la puissance politique et la philosophie, à moins que d'autre part une loi rigoureuse n'écarte des affaires la foule de ceux que leurs talents portent vers l'une ou l'autre exclusivement, il n'y aura pas... de relâche aux maux qui désolent les états, ni même, je crois, à ceux du genre humain... »

VI, 499 b-c : « ... j'ai dit qu'il ne fallait point s'attendre à voir ni un Etat, ni un gouvernement, ni même un simple individu toucher à la perfection avant que ce petit nombre de philosophes qu'on traite, non pas de méchants, mais d'inutiles, soient forcés par les circonstances à s'occuper bon gré, mal gré du gouvernement, et l'Etat contraint à leur obéir, ou avant que les chefs d'Etats héréditaires ou les rois actuels ou leurs fils s'éprennent par quelque inspiration divine d'un véritable amour pour la vraie philosophie ».

Lois, IV, 709 d, 710 c-d (trad. E. des Places) : « Voyons, législateur... que veux-tu, en quelle situation devons-nous te donner la cité, pour que avec cela tu puisses désormais gouverner toi-même comme il faut... Donnez-moi... un tyran à la tête de la cité ; que le tyran ait jeunesse, mémoire, ouverture d'esprit, courage, magnanimité... [et tempérance]... Ajoute bonheur *du seul fait qu'il y aura de son vivant un législateur recommandable et qu'un heureux hasard le lui fera rencontrer* ; car avec cette circonstance le dieu aura réalisé vraiment tout ce qu'il fait lorsqu'il veut particulièrement la prospérité d'un Etat ».

Un peu plus loin (711 d-712 a) il est expliqué comment l'union de l'autorité et des vertus donne naissance au meilleur régime :

« Quand un amour divin des pratiques de la tempérance et de la justice naît dans un grand pouvoir, qui règne sous forme de monarchie ou se distingue par la supériorité de la richesse ou de la naissance, ou encore si quelqu'un vient à reproduire les qualités de Nestor, dont on dit qu'excellent entre tous par la force de sa parole, il se distinguait plus encore par sa sagesse. Ceci est arrivé, sans doute, du temps de Troie, non du nôtre ; mais enfin si quelqu'un de tel a paru ou doit paraître ou se trouve actuellement parmi nous, il est heureux pour son compte, et heureux sont ceux qui écoutent les paroles qui sortent de cette bouche si sage. De tout pouvoir on peut dire également la même chose : lorsque l'autorité suprême rejoint dans un homme la sagesse et la tempérance, alors on voit naître le meilleur régime et des lois pareilles, autrement ils ne risquent pas de venir à l'existence ».

Le Chef d'Etat doit donner l'exemple et payer de sa personne (711 b-c) : « Il ne faut pas de peine ni si longtemps au tyran qui veut modifier les mœurs d'une cité ; il faut qu'il commence à dominer dans la voie où il veut pousser les citoyens, que ce soient les pratiques de la vertu ou le contraire, en esquissant tout lui-même le premier par sa conduite tantôt distribuant éloges et honneurs, tantôt blâmant, et châtiant la désobéissance à chaque manifestation ».

Lettre VII, 326 a-b (trad. J. Souilhé) : « Donc, les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine ne se mettent à philosopher véritablement ». La théorie du philosophe-roi finit par devenir un lieu commun dans la littérature philosophique ou semi-philosophique du moyen âge juif ; STEINSCHNEIDER a recueilli des références à ce sujet : *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, III, 1876, p. 193.

(1) *Rép.*, VI, 496 c-e : « ... quand il s'est bien rendu compte que la multitude est folle, qu'il n'y a pour ainsi dire rien de sensé dans la conduite d'aucun homme politique et qu'il n'est point d'allié avec qui il puisse se porter au secours de la justice, sans s'exposer à la mort ; quand, semblable à un homme qui est tombé parmi les bêtes féroces aux fureurs desquelles il refuse de s'associer, sans pouvoir du reste tenir tête à lui seul à toute une meute sauvage, il est sûr de périr avant d'avoir rendu service à l'Etat ou à ses amis, sans profit pour lui ni pour les autres, quand, dis-je, il a fait réflexion sur tout cela, il se tient au repos et ne s'occupe que de ses propres affaires, et, comme un voyageur surpris par une tempête s'abrite derrière un mur contre le tourbillon de poussière et de pluie soulevé par le vent, de même, en voyant les autres déborder d'injustice, il s'estime heureux, s'il peut passer son existence ici-bas pur d'injustice et d'impiété, et faire sa sortie de la vie avec une belle espérance dans la sérénité et la paix de l'âme ».

Lettre VII, 331 c-d : « Voilà dans quelles dispositions vis-à-vis de son pays doit vivre le sage. Au cas où il ne lui semble pas bien gouverné, qu'il parle, mais seulement s'il ne doit pas parler en l'air, ou s'il ne risque pas la mort ; mais qu'il n'use pas de violence pour renverser la constitution de sa patrie, quand on n'en peut obtenir de bonne qu'au prix de bannissements et de massacres ; qu'il reste alors tranquille et implore des dieux des biens pour lui et la cité ». Cependant les textes cités dans la note précédente montrent que cette attitude résignée n'est qu'un pis-aller pour Platon. Il faut y joindre *Rép.* 497 a : préférable est le sort du philosophe qui a rencontré le gouvernement qui lui convient ; « qu'il le rencontre, il deviendra lui-même plus grand et avec son propre salut il assurera celui de l'Etat ». La documentation historique dont nous disposons nous permet de comprendre dans une certaine mesure les aspects divergents de la

et tenus en tutelle, que les hérétiques soient traités avec une sévérité impitoyable, que la souveraineté appartienne au philosophe, seul « qualifié pour connaître la vérité qui est une et sans laquelle il n'y a pas d'unité possible dans la vie sociale et politique (1) » ; autant d'affirmations qui sont parfaitement dans l'esprit, sinon dans la lettre, de la doctrine de Juda b. Nissim (2).

Quant aux règles qu'il donne pour l'activité du législateur-philosophe, elles correspondent à celles qu'on lit chez les philosophes musulmans. Ainsi Ibn Sīnā définit l'enseignement que le prophète législateur doit impartir au vulgaire dans les termes suivants :

politique platonicienne. Les penseurs arabes et juifs, mal partagés à cet égard, durent prendre les textes en bloc et leur imposer des méthodes d'exégèse totalement différentes des nôtres. Fārābī reprend l'idée de la fuite du philosophe, et Šem Ṭōb b. Falqéra a adapté ses textes à l'usage du public lettré juif dans son *Rēšīt Ḥokmāh* ; voir L. STRAUSS, *The Law of Reason*, p. 92, n. 131.

(1) L. ROBIN, *Platon*, pp. 276-316. — Le *Politique* prend parti pour « le droit de la science à mettre de côté la loi », et les lois existantes peuvent être réformées même par la violence (296 a sqq., et voir l'introduction d'A. DIÈS, dans l'édition Budé, pp. LII, LIV-LVI).

(2) Ici encore, on peut instituer des rapprochements instructifs avec les idées développées par les « Frères ». Comme chez Juda b. Nissim, le fondement de la bonne politique est, selon eux, l'utilisation appropriée de la détermination astrale ; le chef qui a besoin pour ses fins d'une aide étrangère ne mérite pas les noms de roi, imâm ou calife . Salomon et Moïse (en face de Pharaon et ses magiciens, *aṣḥāb an-najāma wal-kihāna*) sont les grands inspirés qui grâce à « l'assistance universelle et à la volonté divine » (*ta'yīd kullī, amr ilāhī*) furent comme les pôles d'attraction des « félicités astrales et de l'influx spirituel des corps célestes (*as-sa'ādāt al-falakiyya warūḥaniyyātuhā*) : *RIṢ*, IV, 302 sqq. Mais les divergences sont également fort importantes. D'abord, étant donné les intentions spéciales et la méthode d'exposition des encyclopédistes de Basra, les idées fondamentales de leur doctrine politique sont recouvertes, dans le contexte, par la terminologie théologique (volonté divine, prophétologie) et exploitées au profit de la doctrine ismaélienne de l'imâmat. Cette orientation particulière fait aussi que la dualité du législateur-philosophe et du chef d'état préposé à l'exécutif manque chez les « Frères » puisque pour eux il est essentiel que ces deux fonctions s'unissent dans la même personne, encore que, dans l'état actuel des choses, l'Etat soit associé à la Religion, en qualité de bras séculier (*al-mulk... aḫ an-nubuwwa*, *RIṢ*, III, 48). Une différence plus profonde nous semble résider en ce que, selon les « Frères » (*ibid.*, III, 188-189), le législateur religieux réfère ce qu'il ordonne et ce qu'il interdit à l'intermédiaire (ange) qui assure la liaison entre lui et la divinité, les philosophes attribuant leurs institutions à leur propre effort intellectuel, alors que le problème se pose très différemment chez Juda b. Nissim. La législation religieuse n'existe pour ainsi dire pas pour lui, puisqu'elle n'est qu'une forme déguisée de la législation philosophique et c'est précisément le fait de désigner la législation comme d'origine « divine » qui est un artifice ou une concession à la stupidité du vulgaire. La seule source authentique du législateur est la connaissance *raisonnée* de la détermination astrale, nulle mention n'étant faite des fabuleuses révélations astrales que l'on rencontre dans les livres hermético-astrologiques des Arabes. Il n'y a pas lieu, je crois, de faire état dans ce contexte d'un autre développement des « Frères » (*ibid.*, IV, 181 sq.) où il est distingué entre deux sortes de pouvoir (*riyāsa*) : corporel (*jismānī*), qui s'impose par la violence et dont les buts sont d'ordre temporel, et spirituel (*rūḥānī*), domination des législateurs religieux sur les âmes par la justice et la bienfaisance et dont le but est la félicité des sujets.

Une étude plus poussée et plus systématique des rapports du déterminisme astral et de la politique donnerait certainement des résultats intéressants. Signalons ici deux textes inédits. D'après un traité hermétique arabe (ms. 2577 de la B. N. de Paris, fol. 23, 53v° ; sur cette élucubration, voir E. BLOCHET, *Etudes sur le Gnosticisme Musulman*), il est nécessaire que le prophète connaisse la répartition des forces planétaires ; lois, religions, coutumes, prédictions favorables et néfastes viennent des *rūḥāniyyāt* des planètes ; elles exaucent celui qui les invoque par les moyens appropriés durant le temps de leur domination ; d'autres méthodes sont à appliquer hors de ce temps et hors du climat (zone géographique) auquel elles président. L'allégoriste juif NISSIM B. MOISE de Marseille (vers la fin du XIVe siècle ?) expose dans son *Séfer ha-Nissim*, ms. hébreu 720 de la B. N., fol. 13 d, que la science et la prescience du prophète ont pour fin de recommander aux contemporains de « garder et connaître la voie de Dieu, c'est-à-dire de se conduire conformément aux décrets des êtres supérieurs (= astres) ; [le prophète] modifiera sa façon d'agir et sa conduite suivant les changements des corps célestes, mais ne changera pas l'œuvre de Dieu... ».

« Il est nécessaire qu'il donne aux hommes des règles de conduite pour leurs affaires, par l'ordre de Dieu, son inspiration, sa révélation et l'esprit saint qui repose sur lui. La base de ces règles de conduite sera qu'il fera savoir aux hommes qu'ils ont un Créateur unique, tout-puissant, connaissant ce qui est secret et ce qui est divulgué, que son commandement doit être obéi — la souveraineté devant appartenir à celui qui a le pouvoir de créer — qu'il a préparé aux obéissants un au-delà de félicité et aux désobéissants un au-delà de damnation ; ainsi le vulgaire recevra avec docilité et soumission la règle révélée par sa langue de la part de la divinité et des anges ». Ibn Sīnā ajoute qu'il est interdit au législateur d'enseigner aux gens du vulgaire des vérités qui dépassent leur entendement (1).

(1) *Najāt*, p. 500 (cf. *RIṢ*, IV, 183-185, plus diffus, mais pour le fond la même doctrine, qui est aussi celle de Fārābī) ; voir aussi Asín Palacios, *La tesis*..., pp. 350-352. La source de cet enseignement indispensable au vulgaire est en dernière analyse un passage de Platon (*Lois* X, 855) sur lequel voir nos observations, *Archives*..., 1949, p. 170, n. 4.

CONCLUSION

Arrivés au terme de nos recherches, essayons de dégager de la masse confuse d'idées que nous dûmes remuer la physionomie intellectuelle de l'auteur dont l'œuvre a fixé notre attention.

Si la personnalité d'un penseur tenait uniquement dans l'originalité des idées ou la nouveauté des intentions, celle de Juda ben Nissim risquerait fort de passer pour insignifiante. En recensant les conceptions qu'il développe et en les situant dans leur perspective historique, nous avons établi que les matériaux de sa pensée sont presque tous d'emprunt, que les problèmes qu'il discute ne sont pas nouveaux, que ce qui semble inédit chez lui prolonge des lignes de pensée que nous avons pu suivre, que même ses plus étonnantes hardiesses relèvent d'une idéologie déjà vieillie à son époque, que toute la présentation enfin de son système rétrograde de plusieurs siècles sur son temps.

Mais c'est précisément cet air de vétusté de sa pensée qui pose un problème. Nous avons constaté que si, nettement relié à un courant platonisant, il ne cite explicitement que des « Philosophes anciens », et notament un Platon plus souvent apocryphe qu'authentique et le livre kabbalistique *Bāhīr,* il connaît sûrement Naḥmanide, presque certainement Maïmonide et peut-être Baḥya. De même, si les spéculations des grands péripatéticiens musulmans, Fārābī et Ibn Sīnā n'ont point imprimé leur marque sur les siennes, plus d'un indice montre qu'il ne les ignorait point. Si donc ses sources d'inspiration se localisent dans le néoplatonisme musulman de type ancien non encore transformé par l'aristotélisme de plus en plus décidé qui est à l'œuvre dans la philosophie islamique depuis Fārābī jusqu'à Ibn Rušd, nous ne pouvons attribuer ce fait à quelque hasard qui aurait caché à Juda b. Nissim les documents déjà séculaires du péripatétisme arabe, le réduisant ainsi à des sources qui, depuis trois siècles, n'étaient plus à jour. Au contraire, il faut voir là un choix réfléchi.

Ce choix s'explique, croyons-nous, si nous considérons le principe le plus important (avec celui de l'incognoscibilité de Dieu) qui commande tout le système de Juda b. Nissim : la doctrine de la détermination astrale universelle. Nous ne pensons pas nous tromper en affirmant que, plus qu'une

vérité scientifique, un schème rationnel expliquant l'Univers, cette doctrine est pour notre auteur un article de foi, une certitude d'expérience interne ; elle constitue la base d'une religiosité qui se réclame volontiers de la « philosophie », mais qui prétend en même temps rester strictement juive, à condition de reconnaître que le sens occulte de la Loi de Moïse est la soumission et l'accommodation au plan le plus général et le plus éminent des déterminations qui règlent le destin de l'Univers. Si nous admettons cette conviction comme fondamentale, nous comprendrons sans peine que la seule philosophie qui convînt à cette vision du monde était justement le néoplatonisme arabe de type ancien, lui-même imprégné de croyances astrologiques, alors que les *falāsifa* expliquaient la structure et la vie de l'Univers par d'autres principes et à l'aide de méthodes différentes, en écartant en général la détermination astrale sous la forme qui lui avaient donnée les « Ṣabéens » ou des philosophes de la première heure comme Kindī ou le Pseudo-Jābir, suivis par les Encyclopédistes de Baṣra.

La seconde idée fondamentale est l'incognoscibilité totale de Dieu dont Juda b. Nissim transfère toutes les fonctions et tous les attributs sur l'Intellect Agent, premier être manifesté. Comme c'est le cas pour la détermination astrale, ici encore il ne fait que pousser à l'extrême une doctrine qui en elle-même n'avait rien de nouveau. Seulement avec le radicalisme de sa théologie négative, il se trouve moins isolé qu'avec la forme particulière qu'il donne au déterminisme astral. Il touche d'un côté à la Kabbale juive, de l'autre à la doctrine ésotérique des Ismaéliens.

La similitude de la doctrine de Juda b. Nissim avec l'idéologie ismaélienne nous a paru frappante. Mais une filiation littéraire est impossible à démontrer et n'est même pas vraisemblable entre un Juif si tout ne trompe marocain du XIVe siècle et des enseignements ou écrits d'une secte qui eut le temps de disparaître du Maghreb depuis l'extinction du pouvoir fâtimide. Nous préférons voir dans ces ressemblances un cas de convergence doctrinale basée sur des présupposés communs : les spéculations de l'ancien néoplatonisme arabe (du reste ismaélien, pour ce qui est du moins des Traités des Frères Sincères).

Quoique très éloigné des péripatéticiens quant au contenu positif de sa doctrine (sa cosmologie ne se recoupe pas plus avec celles de Fārābī et d'Ibn Sīnā que sa psychologie, sa noétique ou sa doctrine politique, d'essence pourtant platonicienne), Juda b. Nissim ne leur cède pas en ratio-

nalisme. Il se gêne même beaucoup moins qu'eux pour proclamer la supériorité de la science autonome sur la loi révélée, la primauté du philosophe sur le prophète, le caractère intellectuel de la félicité, le mépris enfin de la foule ignorante. Ne serait-ce pas que penseur très isolé, il pouvait se permettre des libertés d'expression qui ne devaient pas dépasser les murs de son cabinet ?

Faut-il donc voir en lui un esprit incendiaire, bien que pratiquement inoffensif, ou même un hypocrite qui, tirant à peine sa révérence à la religion positive, ne songe en réalité qu'à en saper les bases ? Nous ne le croyons pas.

Sa confiance est grande dans la raison, et cette attitude est assez commune au moyen âge, malgré les réserves et les limitations très certaines dont il n'est pas nécessaire de parler ici. Avant les averroïstes latins et les nominalistes qui achèveront la ruine de la philosophie médiévale, on croyait avec diverses nuances que les résultats de la recherche rationnelle et les données de la foi pouvaient s'harmoniser, s'équilibrer ou être convenablement hiérarchisés. Juda b. Nissim ne pense pas différemment et si la vérité religieuse sort fortement diminuée de son essai d'harmonisation, nous ne doutons pas qu'il n'eût, quant à lui, sincèrement cru résoudre le problème des anthropomorphismes par sa théologie négative, comme celui de la théodicée par sa doctrine du *ḫatm* qui lui fournissait en même temps la clef pour la compréhension de la nature et des destinées de l'âme, des phénomènes surnaturels et pour la justification de l'élection d'Israël.

Il insiste d'ailleurs très fortement sur le caractère ésotérique de sa doctrine et ce faisant, il se réfère à l'ésotérisme spécifiquement juif, à la Kabbale, avec laquelle il s'affirme être en parfaite communion d'idées, encore que, sans jamais positivement la contredire, il souligne parfois l'indépendance de ses opinions personnelles comparées à celles des Kabbalistes. Quelle est donc sa véritable attitude à l'égard de la Kabbale. ? Quatre hypothèses sont, je crois, à envisager ici :

a) Nous sommes en présence d'un cas de concordisme vulgaire ;

b) Attitude cauteleuse d'un auteur qui veut se couvrir de tous les côtés ;

c) L'exposé astrologico-métaphysique de l'auteur est seulement un écran devant une vérité plus profonde que seule la Kabbale possède réellement.

d) Nous avons affaire à un ésotérisme que j'appellerais inversé, dans lequel la Kabbale n'est elle-même qu'une expression encore inadé-

quate, parce qu'insuffisamment dégagée du cadre confessionnel, de la vérité totale, en tant du moins que celle-ci est accessible à l'entendement humain, sous l'aspect d'une connaissance de plus en plus précise du déterminisme astral universel.

Pour offrir une tentative de solution au problème ainsi posé, il faut tracer une brève comparaison entre la métaphysique de Juda b. Nissim et celle des Kabbalistes.

Vu d'un peu haut, le système de Juda b. Nissim est tout à fait conséquent. Notre penseur a de l'Univers une conception qu'il estime entièrement scientifique et rationnelle, sans aucun appel à une foi qui accorderait créance aux dires d'on ne sait quelle autorité incontrôlable. Puisque l'Univers dont la structure est commandée par la nécessité interne des processus d'émanation se trouve gouverné par le déterminisme astral et les lois de la sympathie universelle, toute manifestation spirituelle sur le plan humain doit se ramener à ces règles immuables. En fait, cette exigence est réalisée plus ou moins parfaitement, et cela encore dépend de la détermination astrale ; en dernière analyse cependant, la doctrine du sage parfait, celle du philosophe moins accompli, le système du législateur religieux, l'action du thaumaturge et les manipulations du sorcier, tout cela est fonction, suivant son mode propre, d'intensité et de valeur inégales, de la même loi cosmique qu'encore une fois la raison fait connaître. Je ne doute pas que la possibilité de cette connaissance compense en grande partie pour Juda b. Nissim, l'incognoscibilité du non-manifesté d'où procèdent et où vont se perdre les racines de tout être et de tout connaître.

C'est ici le point où l'on saisit la différence peut-être la plus profonde entre le mode de penser kabbalistique et la spéculation de Juda b. Nissim.

Ce n'est pas l'un des moindres paradoxes de la Kabbale que la Divinité, inconnaissable en principe, n'y laisse pas d'avoir une « vie intérieure » très complexe. Cette vie est rythmée par la dialectique de la Rigueur et de la Miséricorde, entre lesquelles une hiérarchie spéciale d'intermédiaires maintient l'équilibre. Ces mouvements sont symbolisés par le système des *sefīrōt* dont la tradition ésotérique se fait forte de communiquer les mystères et d'enseigner, si l'on peut dire, le maniement, puisque aussi bien le comportement interne et externe de l'homme a ses répercussions jusque dans le sein de la Déité.

Rien de semblable à ces aspects de la doctrine kabbalistique dans le système de Juda b. Nissim. Les *sefīrōt* du *S. Y.* représentent chez lui les entités d'un système métaphysique néoplatonicien, alors que la Déité y est et y demeure totalement inconnue. Ce n'est pas elle ou sa vie intérieure qui y sont objets de la science ésotérique, mais la loi cosmique de la détermination astrale que l'on ne peut scruter que jusqu'au niveau de l'Intellect Agent, premier émané.

Par conséquent, les effets pratiques de cette gnose, si le terme n'est pas trop inexact ici, intéressent seulement l'ordre du déterminisme astral ; c'est ainsi que la prière peut dans certaines conditions modifier la destinée inscrite dans les corps célestes, mais Juda b. Nissim n'enseigne nulle part qu'elle puisse atteindre Dieu lui-même en quoi que ce soit.

Cette brève confrontation des deux métaphysiques nous achemine peut-être vers une solution. Elle nous fait écarter d'emblée les deux premières hypothèses. Mais hésiterons-nous longtemps entre la troisième et la quatrième ? Il est vrai que Juda b. Nissim accorde dans un sens la supériorité à la gnose kabbalistique parce qu'elle éclaircit les mystères des textes religieux qui sont une pierre d'achoppement pour le philosophe pur. Mais, d'autre part, il a assez souligné que seul ce dernier possède l'indépendance d'esprit et la méthode indispensables pour parvenir au sommet de la connaissance accessible à l'homme. Et il faut remarquer que le morceau dans lequel il s'explique le plus amplement sur les rapports de la connaissance philosophique et de la connaissance kabbalistique figure dans le Commentaire sur PRE, d'allure beaucoup plus théologique que le *Uns al-Ġarīb*.

Il semble donc, en définitive, que l'apparente supériorité de la Kabbale tient seulement aux contingences. Dans l'ère présente, si défavorable à l'essor de la pensée pure, où dominent les religions positives faites pour la multitude ignare, il est avantageux de disposer d'une méthode qui vous fasse voir, par delà la lettre, l'idée véritable et parfaitement concordante avec la science, qui se cache sous l'imagerie grossière et choquante des écrits religieux. Mais aucune concession pour le fond. La doctrine philosophique est la seule vérité ; si la Kabbale lui est identique, elle ne peut être autre chose qu'une symbolique particulière du déterminisme astral. La solution qui s'impose est dès lors que par un mouvement

inverse de celui des Kabbalistes qui opèrent sur les données de la philosophie, Juda b. Nissim, lui, s'approprie la Kabbale.

Modeste auxiliaire du philosophe, l'historien laissera à celui-ci le soin d'apprécier la valeur philosophique des spéculations étudiées dans ces recherches. Du moins croit-il avoir fait connaître en Juda b. Nissim Ibn Malka une personnalité non seulement curieuse et même singulière, mais aussi, par son effort intellectuel sincère et courageux, digne de quelque attention sympathique.

NOTE ANNEXE

Juda b. Nissim et la Kabbale

Au cours de l'analyse des textes de Juda b. Nissim nous avons vu notre auteur se référer à plusieurs reprises à la Kabbale, alléguer des enseignements kabbalistiques ou citer des textes des « Rabbins » qui se sont trouvés être des morceaux d'un des documents classiques de la Kabbale spéculative, le *Séfer ha-Bāhīr*. Nous avons constaté en même temps que tout en portant le plus grand respect à la Kabbale, Juda b. Nissim ne se donne nullement pour Kabbaliste, c'est-à-dire dépositaire d'une certaine tradition ésotérique, mais prétend raisonner en philosophe ; il exprime cependant souvent cette conviction que la saine philosophie est en accord avec la Kabbale.

Nous avons cru utile de grouper dans cette note annexe, pour les examiner d'un peu plus près, tous les textes des deux commentaires (*Uns al-Ġarīb* et Commentaire sur PRE) qui peuvent nous éclairer sur l'attitude de Juda b. Nissim à l'égard de la Kabbale, ainsi que toutes les citations explicites ou implicites de textes kabbalistiques qui se trouvent dans ces deux traités.

Juda b. Nissim opère partout avec la Kabbale comme avec une grandeur connue et n'éprouve point le besoin d'en expliquer la nature ou d'en définir la méthode. Les textes ne renferment donc concernant ces deux points que des indications presque toujours brèves et jetées comme en passant. Mais il est un trait presque constant dans ces sortes de références : l'auteur omet rarement de souligner que sa doctrine personnelle concorde intégralement avec l'enseignement de la Kabbale.

Ainsi, à propos des « trois lettres du nom divin inscrites dans le soleil », il fait remarquer : « il explique ici un grand mystère kabbalistique, comprends-le », et après avoir développé la théorie des noms divins, il ajoute : « tu comprendras cela si tu es instruit dans la science du Kabbaliste ou bien tu le comprendras par [la lecture du] *Uns al-Ġarīb* » (fol. 109-109 v°).

L'un des enseignements essentiels de la Kabbale est donc, selon lui, la théorie des noms divins, ce qui est tout à fait exact. Les spéculations kabbalistiques prennent effectivement prétexte dans une très large mesure

des différents noms ou attributs (ou supposés tels) figurant dans l'Ecriture, en utilisant les données théologiques assez amples fournies déjà par les textes rabbiniques plus anciens, Talmud et Midraš. Seulement, Juda b. Nissim identifie purement et simplement ces enseignements-là avec les siens propres, alors qu'en réalité nous sommes devant deux ordres de spéculations incommensurables. Les Kabbalistes spéculent sur les divers aspects du plérôme divin, sur le drame qui s'y déroule sans cesse et dont les protagonistes sont les attributs de miséricorde et de stricte justice, quand ce ne sont pas, dans un esprit franchement gnostique et dualiste, les forces du bien et du mal. Par contre, Juda b. Nissim ne connaît dans ses spéculations philosophiques que la hiérarchie néoplatonicienne.

Ailleurs, il s'exprime ainsi (fol. 114, début du commentaire de PRE, chap. VIII, où il s'agit de la transmission, depuis le Premier Homme, de la science du calendrier) : « Nul ne peut comprendre le véritable sens de son enseignement, sinon celui qui est versé dans l'astrologie judiciaire, la science du calendrier et [du changement] des saisons, ainsi que dans une partie considérable de la Kabbale. Dans le *Uns* nous avons expliqué, autant que nous avons pu, une partie de ce qu'il veut [enseigner ici] ». Déclaration non moins vague que la précédente. Mais si elle a un sens, elle veut dire que, pour comprendre la structure de l'univers, l'astrologie, l'astronomie pratique des Rabbins et la Kabbale doivent prêter leur concours ou, plus exactement, qu'elles sont de même valeur. Et, de nouveau, il prétend que l'enseignement du *Uns* concorde avec les résultats auxquels parviennent ces disciplines.

Fol. 132 v° il dira encore, en renvoyant une fois de plus à ses propres explications, que la méthode kabbalistique concorde avec l'enseignement philosophique.

En combinant deux indications données dans une autre page du commentaire (fol. 146), nous apprenons que la bénédiction donnée par Isaac était la transmission (le texte arabe conserve le terme hébreu *qabbālāh*) de toutes les sciences qu'Abraham lui avait révélées : la base en est constituée par les dix *sefīrōt*.

Enfin, nous avons une page qui toute imprécise et obscure qu'elle soit dans le détail, met assez bien en relief l'idée que notre auteur se faisait de l'accord foncier de la Kabbale et de la philosophie.

A propos d'un passage délicat de PRE, chap. XV : « de mes oreilles

j'entendis parler le Seigneur, Dieu des Armées », l'auteur revient longuement sur le grave problème des anthropomorphismes dans les textes de la Bible et de la tradition qui l'a préoccupé dès les premières pages de son œuvre (fol. 125 v°-126) :

« Ce propos est étrange pour la plupart des gens ; ils adoptent à son sujet l'une des deux attitudes : les uns y croient, les autres le rejettent.

Les premiers se subdivisent en trois groupes :

1° L'opinion du sot et de l'ignorant est la croyance à la corporéité. Le Créateur est pourvu, selon lui, d'un grand corps (1), de tant d'empans, d'une main de tant d'empans, et de même pour les yeux, la langue et les autres membres (2). Celui qui professe cette croyance n'a aucune difficulté à prendre à la lettre le texte qui nous occupe.

2° Celui qui, sans croire à la corporéité, ne peut saisir le véritable sens de la négation ; si tu entreprends [de discuter] avec lui les notions qui contraignent à nier la corporéité, son intelligence ne les acceptera pas et il te considérera comme un négateur des principes de la religion. Le sujet ainsi disposé admettra que le Seigneur parle à ses élus sans être corps (3) ; il ne dira rien d'autre sur ce chapitre, sinon en conformité stricte avec la tradition (*taqlīd-an*).

3° Ceux qui admettent l'incorporéité (4), avec certitude et une science correcte. Ce sont les adeptes de la Kabbale, pas d'autres ; personne, hors d'eux, n'est capable de comprendre ce mystère. Nous allons expliquer cela ici-même.

Ceux qui rejettent [le propos en question de R. Eliezer] forment également trois classes :

1° le sot, l'ignorant, le rejette sans posséder de science certaine, mais uniquement par opinion subjective (5), sans connaître d'argument valable dans cette [question].

2° Celui qui a étudié les lois religieuses et n'admet pas la corporéité, sans cependant connaître l'argument valable dans cette [question]. Il est bien établi pour lui que [attribuer à Dieu la corporéité ou le fait de parler

(1) Le texte porte ici un mot (? פס) que je ne sais pas expliquer.

(2) Allusion à l'anthropomorphisme cru des écrits du genre du *Šiʿūr Qōmāh* (voir G. Scholem, *Major Trends*, passages marqués à l'index s. v° *Shiur Komah*).

(3) Cf. l'avant-dernière note.

(4) L'original est on ne peut plus imprécis : *allaḏīna ṣaḥḥa ʿindahum ḏālika.*

(5) Mot à mot : « en vertu de ce qui lui paraît juste ».

à ses élus ?] est du radotage et de la sottise, et il n'a pas honte de mettre cela au compte de l'auteur [du propos incriminé].

3° Le savant gnostique parfait (*'ālim 'ārif kāmil*) pour qui la négation de la corporéité est établie en raison ; d'après lui, le Créateur occupe le degré suprême de perfection et du dépouillement des incidences de la corporéité (*fī l-martaba at-tāmma min al-kamāl wat-tasallub min ta'lilāt al-jismāniyya*). Il ne possède cependant rien de la science de la Kabbale. Il rejettera donc ce propos en soupçonnant les gens [d'ignorance incurable] et en manifestant son dédain à leur égard. Ayant exposé les diverses opinions au sujet de ce texte, il nous incombe d'interpréter celui-ci. Je vais donc t'indiquer l'intelligence de ce mystère selon la voie de la Kabbale » (1).

La comparaison s'institue donc entre ceux qui mettent au-dessus de tout la fidélité à la lettre des textes faisant autorité et ceux qui sont tout d'abord soucieux de soumettre ces documents au critère de la raison. L'auteur condamne avec une égale sévérité ceux que leur foi en la lettre induit dans un anthropomorphisme grossier et ceux qu'un rationalisme superficiel porte à rejeter sans réflexion les expressions choquantes dans leur sens obvie des documents religieux. Au second degré, le croyant dont les moyens intellectuels limités lui font sentir la difficulté du problème, mais ne l'habilitent pas à en concevoir la solution, se réfugiera dans une attitude de soumission docile à la tradition en renonçant à son jugement propre. Le rationaliste du degré correspondant se tirera d'affaire en prétendant que ce ne sont pas les textes sacrés, mais tel ou tel docteur qui professe la doctrine insensée de la corporéité de Dieu. L'attitude du « savant parfait » n'est pas radicalement différente. Il possède sur les négateurs de la deuxième classe la supériorité de saisir, dans la pleine clarté de la raison, la perfection et l'immatérialité divines. Mais il est nettement inférieur au Kabbaliste dans ce sens qu'il ne possède pas la clé du mystère des anthropomorphismes apparents des textes religieux ; il ne peut pas pénétrer la signification des symboles sous lesquels ces textes et leurs interprètes autorisés cachent les mêmes vérités spéculatives que celles que lui découvrent ses propres méditations philosophiques.

Bref, Kabbale et philosophie se recouvrent ou, pour parler plus exac-

(1) L'explication consiste à dire que selon les Kabbalistes les noms divins יי et הקב"ה sont les symboles de la « lumière primordiale », c'est-à-dire, au gré de Juda b. Nissim, du *sabab awwal* = Intellect Agent (non identique à *'illa ūlā* = Dieu inconnu). Donc R. Eliezer veut dire qu'il était prêt à recevoir la lumière et l'influx de l'Intellect Agent.

tement, elles renferment la même somme de vérité. La supériorité de la première consiste cependant en ce qu'elle éclaircit les mystères des textes religieux, qu'elle permet la saisie totale de la vérité partout où celle-ci se trouve, alors que pour le philosophe la tradition religieuse est une source d'embarras, une véritable pierre d'achoppement.

Pour déterminer l'étendue et la nature exacte de la connaissance effective que Juda b. Nissim possédait de la littérature kabbalistique, il faudrait identifier les citations explicites qu'il en fait et préciser les renvois plus ou moins indirects, également assez nombreux dans son œuvre. Les lacunes de ma documentation et de mes connaissances ne m'ont pas permis d'apporter ici toute la lumière nécessaire. Je ne peux souvent que communiquer les pièces du dossier, sans les accompagner de tous les éclaircissements souhaitables.

Le seul livre kabbalistique explicitement cité est le *Séfer ha-Bāhīr*. Juda b. Nissim le range parmi les « livres dérivés du Talmud » (*kutub mustaḫraja min at-talmūd*), formule bien vague et qui veut, semble-t-il, simplement caractériser l'aspect général de ce document où des autorités pseudo-talmudiques affectent de donner à leur développement le tour particulier et l'allure dialectique des discussions des anciens rabbins. Les citations formelles du *Bāhīr* ne sont qu'au nombre de trois (1), mais nous allons voir que, directement ou indirectement, notre auteur s'en sert plusieurs fois sans préciser la source de l'emprunt.

Outre le *Bāhīr*, Juda b. Nissim se réfère, mais en termes généraux seulement, au *Séfer Rāzī'ēl*. Il a toutefois écrit, pour caractériser ce document, une page fort curieuse (fol. 93-93v°) dont nous risquons, malgré son obscurité, la traduction.

« Sache, lecteur que ce livre précieux [le *S. Y.*] fut composé par nos Docteurs qui l'ont attribué au patriarche Abraham pour la raison indiquée au début du commentaire. Leur but est de faire comprendre la science aux sujets d'élite. Comme en vertu de nos principes, il est nécessaire de tenir secrètes les connaissances scientifiques, [l'auteur] s'est exprimé par symboles. Nul, à ma connaissance, n'en a donné une interprétation adéquate

(1) a) (fol. 52) *Bāhīr* § 8 (10 de l'édition de Ruben Margulies, Jérusalem, 1951), trad. G. Scholem, p. 11) :
בראשית ברא אלהים ומאי ברא צרכי הכל ואחר כך אלהים.

par écrit comme nous l'avons fait, car [les Anciens] avaient coutume de ne l'expliquer (1) qu'à l'un [ou l'autre] de leurs disciples suffisamment instruits, sans recourir à l'écriture. De même, lorsqu'on explique ce livre, on transmet [d'abord] au disciple un livre (consistant en) sceaux, figures magiques, noms [d'efficacité talismanique] et conjurations. A ce dernier livre ils ont donné le nom de *Séfer Rāzī'ēl*. Il y est dit que Moïse s'en est servi pour exécuter telle ou telle opération, ce qui prouve que sa méthode était celle des législateurs [philosophes] et non celle que lui attribuent, dans leur ignorance et stupidité, les gens du commun. Dans ce livre il est dit : 'lorsque tu désires exécuter telle opération, écris tels noms magiques et il se produira ceci'. On trouve dans ce livre l'énumération des jours et des heures fastes et néfastes. Il y est aussi dit que tel ange régit tel mois. [Bref, ce livre] suit la méthode qui est [celle] des survivants des adeptes des législations [philosophiques] et des sanctuaires [astraux]. Certains de nos scribes usent secrètement de ces choses-là pour attirer le bien et écarter le mal. Quant à ce que dit (ce livre ? ou plutôt ce que prétendent certains), à savoir que les invocations [qui s'y trouvent] s'adressent au Créateur et que les noms [qu'il renferme] sont Ses noms, à Dieu ne plaise [d'attribuer une affirmation pareille] à la sagesse [de l'auteur]. En réalité,] ces invocations s'adressent aux forces qui agissent dans notre [bas] monde. Les noms [magiques contenus dans ce livre] ne sont plus dans l'ordre correct. Je vais t'expliquer cela. Lorsque l'auteur a rédigé son ouvrage, la sphère se trouvait dans la position [qui est marquée dans le livre]. Cette position est actuellement modifiée par suite du changement des forces, des mouvements et de [l'entité] qui régit le monde. Avant d'entreprendre une opération, le savant [doit considérer] la force régissant le monde puis celles préposées aux

b) fol. 83, *Bāhīr* § 42 (94-95), trad., p. 64 :

ישב ר׳ אמוראה ודרש מאי דכתיב הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך מלמד שע״ב שמות יש לו להקב״ה וכלן קבען בשבטים דכתיב ששה משמותם על האבן האחת ואת וכו׳ וכתיב ושתים עשרה אבנים מה אלה אבני זכרון אף אלה אבני זכרון, ישתים עשרה אבנים הרי ע״ב שמות של הקב״ה ומאי טעמא התחיל בשנים עשר ללמדך ששנים עשר מנהיגים יש להקב״ה ובכל אחד ואחד ששה כוחות ומאי הם ע״ב לשונות אילו אחד יש לו להקב״ה ולו י״ב גבולי אלכסונין.

c) fol. 116-116v°, *Bāhīr* § 14 (22), trad., p. 59 :

אני כשנטעתי אילן זה להשתעשע בו כל העולם ורקעתי בו הכל וקראתי שמו כל שהכל תלוי בו והכל ממנו יוצא והכל צריכין לו ובו צופין ולו מחכין ומשם פורחין נשמות.

(1) Le texte est confus ; il s'agit cette fois-ci du *S.Y.*, commenté par l'auteur (qui passe ici implicitement condamnation sur les commentaires antérieurs), non du *S. Rāzī'ēl* qu'il n'a pas commenté.

[divisions du] temps, années, saisons, mois, jour et heure [de l'opération envisagée], et à la région où lui-même se trouve, [c'est-à-dire] les régents des climats. Il doit mélanger toutes les forces et se servir de préférence de la plus efficace et de la plus forte au temps en question. Cette méthode est celle de la 'combinaison des lettres'. Nous avons élucidé cela en commentant les paroles du [*S. Y.*] ' deux cent trente et une portes'. Cette méthode était appliquée par nos Docteurs qui connaissaient les indications des astres et les invocations [qu'il convient de leur adresser]. Lorsque tu considères ce livre, je veux dire le *S. Rāzī'ēl*, tu constates que leur méthode est identique à celle des adeptes des sanctuaires astraux, sauf qu'ils se gardent de confectionner des images. Mais si tu étudies attentivement notre livre et les mystères que nous [y avons exposés], tu verras avec quel soin singulier ils cachent leurs procédés. Je répète que, pour le motif que nous venons de signaler, ce livre n'est pas correct à l'heure actuelle et ne correspond plus à la position de la sphère... » (1).

Bref, Juda b. Nissim considère le *S. Rāzī'ēl* comme une sorte d'initiation à la doctrine ésotérique du *S. Y.*, et notamment comme un *vademecum* pour l'application pratique des théories d'astrologie et de magie sympathique que les Rabbins n'auraient pas moins professées que les philosophes, mais sous le couvert de symboles abstrus. Cependant les indications du livre correspondent à des positions astrales qui ne sont plus celles du temps présent et se trouvent dès lors périmées et inapplicables (2).

Le chapitre VIII de PRE expose la transmission du « mystère de l'intercalation » (*sōd ha-'ibbūr*, la science du calendrier) depuis le Premier Homme jusqu'à Jacob.

En parlant à ce propos d'Abraham, Juda b. Nissim en vient à expliquer Gen. XXIV, 1 b : « et le Seigneur bénit Abraham de tout » (fol. 116-118v°) (3).

(1) Je renonce à traduire les dernières lignes du morceau où la corruption du texte le dispute à la barbarie du style. Le sens paraît être à peu près celui-ci : la réussite des opérations magiques dépend de deux facteurs : la correspondance entre l'opération et la force qui règne au moment où elle est entreprise ; la correspondance de cette même force avec le thème de géniture (de l'opérateur ou de celui en faveur de qui ce dernier agit ?).

(2) Deux brèves allusions sont faites au *Séfer Rāzī'ēl* au fol. 86v° :

a) Dans ce livre on trouve la correspondance entre les anges et les astres ;

b) introduction à l'astrologie pratique, cet écrit énumère les planètes préposées aux heures de la journée et de la nuit.

(3) ויהוה ברך את אברהם בכל

L'exégèse qui suit postule la traduction donnée ci-dessus.

« Par le mot *ba-kōl* les Rabbins font symboliquement entendre que [cette bénédiction] était une voix (*qōl*) puisque les deux mots *qōl* et *kōl* ne diffèrent point quant à la prononciation. Cette 'voix' est le fait d'atteindre le degré de la divination comme il est dit dans l'Écriture (Nombres VII, 89) : 'il entendit la voix qui lui parlait'. Lorsque l'acte efflue de sa place et que le sujet récepteur le reçoit et en est effecté, ce dernier est nommé 'fille' comme il a été enseigné à propos d'Abraham : 'R. Juda dit : Abraham eut une fille ayant nom *Bakōl*', autant dire *Bat qōl* [1]. Voici ce qui rend évidente l'exactitude de mon assertion : [les Docteurs enseignent] qu'il y a en Dieu un attribut [2] qui est le huitième des treize [3]. [Les symboles] de cet attribut sont selon les principes de la Kabbale le *yod*, le *waw* et le *hé* [dans le Tétragramme] et les combinaisons de ces lettres, les 'trois mères', *alef, mem, šīn* et leurs combinaisons, [les lettres doubles] *begadkeferet* et leurs combinaisons, la combinaison d'une lettre (?)avec *gimel* (?)... Ensuite ils parlent d'un attribut émanant du huitième dont il vient d'être question. Cet attribut est dénommé 'fille'. Cela s'accorde avec ce que nous avons affirmé, à savoir que le sujet récepteur de l'influx de l'agent est 'fille'. Ce qui résulte de tout ce développement, c'est que la bénédiction impartie à Abraham étant l'union à cette 'fille de la voix' ».

Juda b. Nissim fait observer ensuite que les dons faits aux enfants des concubines (Genèse XXV, 6) étaient les « noms d'impureté » [4], et il cite là-dessus un passage du *Bāhīr* (troisième citation reproduite ci-dessus) : « C'est... moi qui plantai cet arbre pour que le monde entier y trouvât ses délices ; je consolidai en (par) lui le *tout* et lui donnai le nom de *tout* car *tout* y est suspendu et *tout* en procède et *tout* a besoin de lui, le contemple et espère en lui et de là s'envolent les âmes... ».

Puis il reprend (fol. 116v°) : « et ce qui en émane est nommé 'fille' comme nous l'avons plusieurs fois expliqué. Il n'est pas étonnant que toutes les *aggādōt* [des Rabbins] suivent la même méthode [5]. C'est comme je l'ai expliqué qu'ils ont voulu désigner la 'voix', mais en cachant l'intention

(1) Ceci est naturellement une remarque de Juda b. Nissim qui raisonne ainsi : *bakōl* est la fille (*bat*) d'Abraham ; or *kōl* et *qōl* c'est tout un ; il ne peut donc s'agir que de *bat qōl* (communication d'origine surnaturelle).

(2) *middāh* (attribut) = *sefīrāh* chez les Kabbalistes.

(3) L'exégèse rabbinique trouve les treize attributs dans Exode, XXXIV, 6-7. L'ésotérisme s'efforcera constamment plus tard de les accorder avec les dix *sefīrōt* dont le *S. Y.* a gratifié les systèmes kabbalistiques ultérieurs.

(4) C'est-à-dire, pour lui, les noms d'efficacité talismanique. Cette interprétation vient du Talmud (*Sanhédrin* 91 a) et a été maintes fois reprise au moyen âge, notamment dans le *Zōhar* ; voir *T rāh Šelēmāh*,

[de leurs discours ; aussi n'ont-ils dit] en langage clair [que ceci]:'Abraham eut une fille, Isaac eut une fille, Jacob eut une fille', et un propos encore plus subtil : 'Dieu a une fille qui est la Sagesse (*ḥokmah*)'. Et l'on remarque à propos du verset (I Rois, V, 26) 'et le Seigneur donna sagesse à Salomon', quelle sagesse lui donna-t-il ? [C'est qu'] il a porté le nom du Très-Saint. Rabbi dit : ' toutes les fois, sauf une, que le nom de Salomon se rencontre dans le Cantique des Cantiques, il se réfère à Dieu'. Et le Très-Saint dit : 'de même que ton nom est comme mon Nom glorieux, je te donnerai ma fille en mariage' (1). Mais [peut-on] l'épouser ? (?). Il dit : 'il la lui donna en cadeau, car il est écrit : le Seigneur donna Sagesse à Salomon? Il est dit [d'une part] : 'le Seigneur bénit Salomon' (2), [d'autre part], 'le Seigneur donna Sagesse à Salomon' : il fit épouser sa fille à son fils. De même (3), à propos de la bénédiction (4), [ils font remarquer] que chacun des patriarches avait une force : 'à chacun, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, une force avait été donnée' ».

L'auteur remarque ici : « lorsque tu considères leurs discours dans les livres extraits du Talmud, comme le *Séfer ha-Bāhīr* et d'autres, tout ce que les Docteurs ont composé dans le genre de ces chapitres (PRE), tu trouves des choses étonnantes ».

(Fol. 117) « Sache que quiconque a atteint la faculté de divination, celle-ci (!) est nommée 'voix' ou 'fille de la voix'. J'ai vu [dans l'écrit d']un Kabbaliste que dans le propos des femmes (Jér. XLIV, 18) : 'depuis que nous avons cessé de brûler de l'encens et de faire des libations à la Reine du Ciel, nous manquons de *tout*', ce dernier mot désigne le *tout* dont on vient de parler, bien que [les entités symbolisées par] les deux [emplois du même mot, dans Jérémie et dans la Genèse] n'émanent point du même attribut. L'intention [du texte] s'éclaircit, selon lui, si l'on prend garde que le mot קלכת est écrit ici sans *alef*, ce qui indique qu'il faut le vocaliser avec un *šūreq* (5). L'intelligent comprendra ».

(1) Jeu de mots sur le double sens du verbe *nāśā'* en hébreu : « porter » et « épouser ».
(2) Je ne trouve pas ce texte dans la Bible.
(3) Ici, c'est Juda b. Nissim qui reprend la parole, en arabe.
(4) Le texte dit « élévation des mains », expression désignant ordinairement la bénédiction sacerdotale (Nombres, VI, 23-26), mais ici, dans un sens plus large, la bénédiction impartie par chacun des patriarches à son héritier.
(5) Dans le texte biblique, le mot est vocalisé *li-meleket*, ce qui signifierait « à l'œuvre », si le mot était écrit avec un *alef* entre le *lamed* et le *kaf*. Mais il est notoire que la vocalisation actuelle est due à l'intervention des Massorètes pour éviter qu'on ne lise *le-malkat* « à la reine ». Le Kabbaliste (voir ci-après) veut que la contradiction entre les consonnes et les voyelles de la graphie suggère la lecture *le-malkūt* ; *malkūt* est le nom symbolique de la dixième *sefira*.

Dans l'alinéa suivant (*ibid.*), il ajoute : « Bien qu'il soit établi que la 'voix' procède du huitième attribut, comme il a été dit, tu dois savoir que la voix qui se trouve dans l'ensemble du monde (?) vient de la première *sefīra*. En effet, c'est une doctrine universellement reçue chez nous que ce qui parle dans (1) certains prophètes est 'l'esprit saint', ce dont [le *S.Y.*] parle en disant : 'c'est l'esprit saint' (2). Et tu trouves qu'il y avait auprès de nos Docteurs, lorsque le besoin s'en faisait sentir, la 'fille de la voix', qui est la deuxième *sefīra*. Nous avons expliqué ces deux notions dans le *Uns al-Ġarīb*. Et cette manière de voir ne contredit point la thèse selon laquelle [la 'voix'] procède du huitième attribut. Voici comment il faut comprendre la chose. Que cette voix [s'adresse] à tel individu, c'est le fait du huitième attribut, mais l'existence de la voix elle-même dérive de la première *sefīra*, et la 'fille' est la seconde. Elle est dénommée 'fille de la voix' parce que (fol. 117v°) ce qui émane d'une chose est sa progéniture, et comme c'est en l'occurrence une cause passive elle est appelée 'fille'. Cette *sefīra* est 'l'offrande du Seigneur' (*terūmat YHWH*), la 'fiancée' décrite dans le Cantique des Cantiques, 'l'amie, la sœur' ; la première *sefīra* est 'l'ami' dont parle le même écrit. C'est là l'union, l'influx, et la saisie [du supérieur par l'inférieur]. Dans le même ordre d'idées, les Kabbalistes enseignent que le nom de David (DWD) dérive de *dōdī* ('mon ami' DWDY), par retranchement du *yod*. Ils établissent une grande différence dans les Psaumes entre *mizmōr ledāwid* et *ledāwid mizmōr* (3). La première formule dénote la saisie [du supérieur par l'inférieur], ce que les Kabbalistes expriment par la phrase 'attirer l'influx de haut en bas'. La formule traduit alors la recherche de cette saisie et l'union [au supérieur] ou bien la délivrance d'un danger menaçant (4), comme tu le trouveras dans 'Psaume de David. Lorsque je t'invoque, exauce-moi' (Ps. IV, 1-2), de même dans 'Prière de David. Écoute Seigneur' (Ps. XVII, 1). Dans 'Prière de Moïse' (Ps. XC, 1), il y a une allusion à l'attraction de l'influx, le mystère se trouvant dans le mot 'Moïse' (5). Et dans 'Psaume de David, les cieux racontent

(1) Nous avons vu que selon Juda b. Nissim, l'inspiration est un processus interne qui n'a pas de réalité extérieure au sujet.

(2) *S.Y.*, I, 9 : אחת רוח אלהים חיים... קול ורוח ודבור וזהו רוח הקדש.

(3) 'Psaume de David' ; dans la première formule le complément de nom (en hébreu c'est un complément d'attribution) suit le nom complété, dans la seconde il le précède : 'psaume à David', 'à David, psaume'.

(4) Le texte n'est pas sûr. Le 'danger' semble être un péril spirituel compromettant la poursuite du supérieur par l'inférieur.

(5) Sans doute parce que le nom de Moïse est expliqué (Exode II, 10) par le verbe MŠH « retirer », « extraire ».

la gloire de Dieu...' (Ps. XIX, 1) tu trouves la recherche de la saisie et la prière pour la délivrance, comme 'ton serviteur aussi y a pris garde' (vs. 12), etc., jusqu'à la fin du psaume ».

Après renvoi à l'interprétation de ce psaume dans le *Uns al-Ġarīb*, Juda b. Nissim reprend :

« Par contre, 'à David, psaume' est la parole de l'Ami à celui qui aspire vers Lui, c'est l'influx qui va [du supérieur à l'inférieur ; en termes kabbalistiques] : l'attraction de l'influx de bas en haut... Tous les Psaumes sont agencés de cette façon [ou de l'autre] et cette union est la 'couronne de Salomon' ».

Puis, le commentateur cite le *Midraš Rabba* sur Cantique III, 11, selon lequel Dieu appelle successivement Israël « ma fille », « ma sœur », « ma mère ». Ces expressions de tendresse croissante se rapportent selon lui « à la perfection du grand désir et à la recherche incessante ; elles impliquent l'accroissement de la chose et sa manifestation (! ?) et la promotion en rang auprès du [supérieur ?] ».

Un peu plus loin (fol. 118-118 v°) il revient encore sur les spéculations kabbalistiques concernant la « voix ».

« Il y a [encore] ce propos [de nos Docteurs] : 'La Tora a été donnée par sept voix', et cet autre, 'cinq voix dont le détail fait sept'. Cela signifie que chacune des lettres *begadkeferet* a une voix (prononciation) à elle comme l'a exposé David dans le Psaume [XXIX]' donnez au Seigneur, fils des puissants', qui est un des psaumes exprimant la recherche de la saisie [du supérieur], ainsi que nous l'avons dit. Dans ce psaume le mot *qōl* revient à sept reprises. Je vais t'expliquer cela. [Dans ce psaume, David] a commencé par le [degré] le plus bas, pour aller [progressivement] vers le plus élevé ; il veut exprimer l'arrivée à la 'demeure sainte', qui est le 'discours', comme il dit : 'dans sa demeure tout dit gloire'. Comprends le texte de chaque verset, comme il a indiqué à propos de chaque [degré] par ce qui émane. La lettre *tāw* symbolise l'ange préposé à l'eau et au tonnerre, c'est pourquoi il dit 'la voix du Seigneur sur l'eau' ; le *rēš* symbolise l'ange préposé à la force de la voix, donc à la parole humaine et à tous les sons qui existent dans les individus, c'est pourquoi il dit 'la voix du Seigneur est dans la force' ; le *pé* symbolise l'ange préposé à la majesté, c'est pourquoi il dit : 'la voix du Seigneur est dans la majesté' ; le *kaf* symbolise le prince

(ange) grand et redoutable, à qui appartient la puissance, c'est pourquoi il le décrit longuement et dit : ' la voix du Seigneur brise les cèdres et les a fait sauter' ; nous avons expliqué à ce propos que [l'ange en question] les porte tous et le Grand Nom est gravé en lui ; le *dalet* symbolise l'ange préposé au feu, c'est pourquoi il dit : 'la voix du Seigneur fend les flammes de feu' ; le *gimel* symbolise l'ange préposé à la miséricorde 'qui a dans sa main tout le bien de son Seigneur' ; il est *'arābōt* (un des noms du ciel) et l'ange préposé à la voix qui est entre les [deux] Chérubins (qui flanquent l'arche de l'alliance) ; c'est pourquoi il dit : 'la voix du Seigneur ébranle le désert, le Seigneur ébranle le désert de Qādēš' ; le *bēt* symbolise le [degré] septième et suprême ; il dit [fol. 118v°] à son sujet : [la voix du Seigneur] fait enfanter les biches'. Voilà pourquoi nos Docteurs ont dit : 'la Tora a été donnée par sept voix'. Ceci signifie que Moïse s'est uni (?) à tous [ces degrés], alors que les Israélites n'entendirent qu'une seule voix. Un texte biblique indique cela : 'Vous avez entendu une voix de paroles' (Deut. IV, 12), et c'est pour cette raison que [dans le texte d'Exode XX, 15] le mot 'voix' (*qōlōt*) figure amputé d'un *waw* (קולת), ce qui exprime symboliquement qu'à six sur les sept [degrés] les Israélites n'ont point été attachés, car un seul, le huitième attribut, leur est particulier, comme dit l'Écriture : 'car la part du Seigneur est son peuple' (Deut. XXXII, 9) ».

La plus grande partie de ce morceau se recoupe avec un assez long développement kabbalistique de Naḥmanide dans son commentaire sur Gen. XXIV, 1 dont voici les passages essentiels :

« 'Le Seigneur bénit Abraham de tout' ... Nos docteurs rattachent à ce texte un développement très remarquable. 'R. Méir dit : Abraham n'eut point de fille. R. Juda dit : il eut une fille. D'autres disent : il eut une fille ayant nom *bakōl*' (1). L'interprétation de R. Méir est fondée sur cette considération que si [Abraham] n'eut pas de fille c'était encore une bénédiction, car [s'il en avait eu une], il n'aurait pu la marier qu'aux Cananéens maudits, et s'il l'avait envoyé dans son pays d'origine, elle aurait adoré des faux dieux comme la famille où elle serait entrée puisque la femme est sous la domination de son époux... D'après R. Juda, Dieu ne laissa manquer Abraham même d'une fille et c'est là la bénédiction totale, car il eut [de la sorte] tout ce que les hommes désirent, sans que rien lui manquât.

(1) *Baba Batra* 16 b ; cf. *Tōrāh Šelēmāh*, Genèse, p. 944, n° 24 ; 945, n° 32 et S. LIEBERMAN, dans *Studies in Memory of Moses Schorr*, New-York, 1944, pp. 186-188.

Les tenants de la troisième opinion indiquent en plus le nom de cette fille, ceci non point pour limiter la bénédiction accordée à Abraham, qui fut grande et totale, à une [simple] déclaration du texte selon laquelle Dieu aurait béni Abraham d'une fille unique portant ce nom (*bakōl*), mais afin d'exprimer par cette nouvelle exégèse du verset une idée très profonde et d'exposer un des mystères de la Tora. *Bakōl* symbolise selon eux un concept important, à savoir qu'il y a en Dieu un attribut nommé 'tout' (*kōl*) ainsi dénommé parce qu'il est le fondement, *yesōd*, de tout. C'est ce qu'exprime [un autre texte scripturaire, Eccl. V, 8] : 'l'avantage de la terre dans (par) le tout'. Cela veut dire que l'avantage de la terre et son grand bien qui s'épanche sur tous les êtres du monde est qu'elle est *bakōl*, à savoir le huitième des treize attributs. Un autre attribut s'appelle 'fille' ; il émane du précédent qui gouverne le tout par son intermédiaire. Cet attribut est le tribunal de Dieu. Dans tous les passages où l'on a 'et le Seigneur', c'est à cet attribut qu'est faite allusion (1). Le même attribut porte dans le Cantique des Cantiques le nom de 'fiancée', parce qu'il est la réunion du tout (2). Ce même attribut, les Docteurs le qualifient en beaucoup d'endroits du nom d' 'Assemblée d'Israël', parce qu'il est l'assemblage du tout (3). Cet attribut était comme une fille pour Abraham, car celui-ci était l'homme de grâce, [qualité] conformément à laquelle il se comportait (4). Par conséquent, l'opinion des 'autres' revient à dire ceci ; la bénédiction impartie à Abraham ne consistait pas en ce qu'il eut une fille de son épouse Sarah ou qu'il n'en eut point, mais il y a là une allusion à une idée importante, à savoir que Dieu le bénit de l'attribut qui se trouve dans l'attribut 'tout' et dont il porte le nom, comme c'est le cas à propos de 'car mon nom est en lui' (5). [Abraham] est donc béni au ciel comme sur la terre ; c'est pourquoi il dit [à son serviteur, Gen. XXIV, 3] : 'je t'adjure

(1) Nous avons vu que Juda b. Nissim se sert de cette interprétation dans un autre contexte. Il est question, ici, de *malkūt*, dixième et dernière *sefīra*, « attribut de rigueur atténuée », selon les Kabbalistes.

(2) « Fiancée », en hébreu *kallāh*, mot dérivé, au gré des Kabbalistes, de la racine KLL qui signifie la totalité , d'où vient également *kōl*, « tout ». La dernière *sefīra*, réceptive, rassemble en elle tous les influx qui lui viennent des *sefīrōt* supérieures.

(3) On peut lire une brève analyse des spéculations sous-jacentes à ce texte dans *R.H.R.*, 1947-8, pp. 132-133. Voir maintenant G. Scholem, *Zur Entwicklungsgeschichte der Kabbalistischen Konzeption der Schechinah*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XXI, Zürich, 1953, pp. 45-107, surtout pp. 72-78.

(4) Il s'agit de *ḥesed* (grâce), *sefīra* qui correspond à Abraham, d'après la doctrine courante de la Kabbale.

(5) Exode, XXIII, 21, où il s'agit de cet ange qui n'étant pas Dieu, mais son Délégué, « porte le nom de son maître » (voir ci-dessus, observations sur *Me'a'rōn-Adonai Qā'ān*). Dans le présent contexte, cette spéculation est seulement rappelée à titre d'illustration. Naḥmanide veut dire que *kōl* est l'avant-dernière *sefīra*, *Yesōd*, d'où dérive directement *Malkūt*, sa « fille », qui porte dès lors le nom de l'entité immédiatement supérieure.

par le Seigneur, Dieu du ciel et Dieu de la terre'. Nos docteurs font allusion à cette idée en de nombreux passages aggadiques comme dans le morceau suivant du *Midraš Ḥāzītā* (1) : 'R. Simon b. Yōḥāy demanda à R. Eli 'ezer b. Yōsé : as-tu peut-être entendu de ton père ce que signifie 'la couronne dont l'a orné sa mère' (Cant. III, 11) ? Oui. Comment a-t-il interprété le verset ? Un roi avait une fille qu'il chérissait extraordinairement et il l'appelait 'ma fille'. Puis, par excès de son affection, il ne tarda pas à lui donner le nom de 'ma sœur', enfin celui de' ma mère'. Pareillement, Dieu chérissant Israël commença par l'appeler 'ma fille', comme il est dit (Ps. XLV, 11) : 'écoute fille et regarde' ; puis par excès de son affection, il l'appela 'ma sœur', comme il est dit (Cant. V, 2) : 'ouvre-moi ma sœur, mon amie' ; enfin il l'appela 'ma mère', comme il est dit (Is. LI, 4) : 'écoutez-moi mon peuple et ma nation', où le second terme est écrit sans *wāw* (2). R. Simon b. Yōḥāy se leva et l'embrassa sur la tête en disant : ne serais-je venu [au monde] que pour entendre cette parole de ta bouche, cela m'eût suffi'. Cela est expliqué dans le *midraš* de R. Neḥunya b. Haqānāh (3) : 'Ils ont dit à propos du verset (Is. XLV, 24) : Je suis le Seigneur qui fait tout, qui étend le ciel tout seul, qui consolide la terre, qui est avec moi ? Lorsque je plantai cet arbre[...] (4), j'étais seul, lorsque je le fis ; qu'aucun ange ne s'enorgueillisse envers lui en disant : je t'ai précédé. De même lorsque je consolidai ma terre dans laquelle je plantai cet arbre et lui fis prendre racine et les fis se réjouir ensemble et me réjouis en eux, qui [était] avec moi à qui j'eusse découvert mon secret ?' Dans le même écrit, il est expliqué :'que signifie : dans le courroux, souviens-toi de faire miséricorde' (Hab. III, 2) ? Il répondit : lorsque tes enfants pèchent contre toi et tu t'irrites contre eux, souviens-toi de faire miséricorde.

Que signifie cette dernière expression ? Souviens-toi de celui qui a dit : Je t'aime, Seigneur, ma force (Ps. XVIII, 2), et donne-lui cet attribut qui est la *šekīnāh* d'Israël ; et souviens-toi de son fils, héritier de cet attribut et donne-le lui, comme il est écrit : et le Seigneur donna Sagesse à Salo-

(1) *Midraš Rabba* sur le Cantique, voir ci-dessus.

(2) לאמי à la place de לאומי ; l'aggadiste prend prétexte de cette orthographe pour interpréter le mot comme dérivé de « mère » (le texte massorétique porte לאומי, voir *Minḥat Šay* sur le verset).

(3) Le *Séfer ha-Bāhīr* ; les textes allégués ici s'y trouvent aux §§ 22, 77 et 78 de l'édition citée *supra*.

(4) La partie du même texte rapportée par Juda b. Nissim, a été traduite ci-dessus.

mon (I Rois V, 26) (1) ; et souviens-toi de leur père Abraham, comme il est écrit : race d'Abraham, mon ami (Is. XLI, 8), et au milieu des années fais savoir (Hab. III, 2) (2). Et d'où Abraham eut-il une fille ? C'est qu'il est écrit : et le Seigneur bénit Abraham de tout (Gen. XXIV, 1) et [ailleurs] tout ce qui est appelé par mon nom et pour ma gloire, je l'ai créé, formé et fait (Is. XLIII, 7). Cette bénédiction fut-elle sa fille ou plutôt sa mère ? Certes, ce fut sa fille. Parabole : cela ressemble à un roi qui avait un serviteur parfait, intègre devant lui. Le roi le soumit à diverses épreuves qu'il subit victorieusement. Le roi dit : que donnerai-je à ce serviteur ou que ferai-je pour lui ? Je donnerai l'ordre à mon frère aîné de le conseiller, de veiller sur lui et de l'honorer. Le serviteur alla donc tenir compagnie au frère aîné du roi et s'assimila ses qualités. Ce frère l'aima et l'appela mon ami, comme il est écrit : race d'Abraham, mon ami. Il (se) dit : que lui donnerai-je, que ferai-je pour lui ? Voici que j'ai fait un vase, garni de pierres précieuses qui n'ont pas leur pareil, [vrai] joyau royal. C'est ce que je lui donnerai, qu'il en jouisse [en pleine propriété] à ma place. C'est ce qu'exprime le texte ; et le Seigneur bénit Abraham de tout'. Ici s'arrête la citation [du *Bāhīr*]. Si tu comprends ce que j'ai écrit, tu saisiras le [sens du] discours des femmes maudites qui disaient : 'depuis que nous avons cessé de brûler de l'encens et de faire des libations à la Reine du Ciel, nous manquons de *tout*' (Jér. XLIV, 18) et pourquoi le mot MLKT est écrit sans *alef*, et tu comprendras beaucoup de paroles difficiles dans la Tora et dans [le reste de] l'Écriture... »

Le rapprochement des deux textes est cependant loin de suffire pour résoudre les problèmes littéraires soulevés par ces pages de Juda b. Nissim,

(1) Hab. III, 2 et Ps. XVIII, 2 contiennent, à deux voix différentes (*pi'ēl* et *qal*), le même verbe RḤM signifiant dans le premier texte « avoir miséricorde », dans le second « aimer ». Le Psalmiste, David, a pour correspondant séfirotique la dixième *sefīra*, *Malkūt*, qui est la « Présence (*šekīnāh*) et la « Sagesse », celle-ci donnée à Salomon, qui bénéficie dès lors, si l'on peut dire, du même degré d'union séfirotique que son père.

(2) Cette exégèse en apparence incohérente devient assez claire si l'on substitue aux mots leurs équivalents kabbalistiques. Il faut considérer le verset complet d'Habacouc d'après le mot à mot, qui est le point de départ matériel de l'interprétation : « YHWH, en entendant parler de toi, je fus saisi de crainte ; YHWH, ton œuvre au milieu des années fais-la vivre ; dans le courroux, souviens-toi de faire miséricorde ». Les « années » sont les *sefīrōt*, avec lesquelles la dixième doit être en parfaite union pour ne pas recevoir l'influx des forces de l'impureté (du mal) qu'elle transmettrait obligatoirement à notre monde et surtout à la communauté terrestre d'Israël, provoquant ainsi les pires calamités. D'autre part cependant, l'union des entités transcendantales est précisément rompue par suite des péchés d'Israël que Dieu est prié de pardonner en se souvenant de David, de Salomon et surtout d'Abraham, l'homme de grâce, attribut opposé à la rigueur. Bref, c'est en se souvenant du mérite des ancêtres que Dieu « fait vivre » en harmonie avec les *sefīrōt* supérieures celle dont la séparation d'avec elles précipiterait sur le monde le châtiment dû en rigueur de justice.

le plus saturées de Kabbale de toute son œuvre (1). Car si la mise en parallèle des deux morceaux nous autorise à identifier le Kabbaliste au nom de qui Juda b. Nissim rapporte l'interprétation de Jér. XLIV, 18 avec le célèbre exégète de Catalogne, et si elle nous conduit à penser que, sans le dire, notre auteur s'inspire aussi de très près du reste de la dissertation ésotériste rattaché au verset de la Genèse, tout en l'abrégeant, le morcelant et en distribuant les éléments dans un ordre différent, ce rapprochement laisse un important résidu qui nous empêche de considérer les pages en question de Juda b. Nissim comme un simple démarquage et une adaptation du commentaire de Naḥmanide. Ainsi sur les cinq emprunts au *Bāhīr* (5, 8, 9, 14, 15, y compris la citation du *midraš* du Cantique), trois (5, 8, 14) ont l'air d'être passés par le commentaire de Naḥmanide, avant d'être repris par Juda b. Nissim. Mais ce dernier a une citation (9) qui ne figure point chez Naḥmanide (2), et une autre (8) tout en se référant au même passage scripturaire, est présentée de façon trop différente chez les deux écrivains pour qu'elle soit transcrite par l'un chez l'autre (3) ; enfin le cinquième contact entre Juda b. Nissim et le *Bāhīr* (15) aurait besoin d'être élucidé en lui-même, car tout en étant fondé sur le même thème aggadique et portant sur le même psaume, il reçoit chez notre auteur un développement qui n'existe pas dans le *Bāhīr* (4).

(1) Pour rendre plus claire la confrontation qui suit, récapitulons en les numérotant les principales assertions du texte de Juda b. Nissim :

1° *kōl* symbolise *qōl* ; définition de « voix » ; signification de « fille ».
2° Texte de R. Juda ; l'attribut « tout » est le huitième des treize.
2° *bis*. Symboles de cet attribut.
3° L'attribut est appelé « fille ».
4° Les dons octroyés aux enfants des concubines sont les « noms d'impureté ».
5° Citation du *Bāhīr* : « lorsque je plantai... »
6° Chacun des patriarches eut une fille.
7° Dieu a une fille : Sagesse.
8° Le Seigneur donna Sagesse à Salomon.
9° Chacun des patriarches eut une « force ».
10° Exégèse de Jérémie, XLIV, 18.
11° La « voix » dérive de la première *sefīra* ; la « fille de la voix » de la seconde.
12° Voix = *terūmat* YHWH.
12° *bis* Voix = fiancée.
13° David dérive de *dōdī* ; différence entre *ledāwid mizmōr* et *mizmōr ledāwid*.
14° Citation du *Midraš Rabba* sur le Cantique.
15° La Tora donnée par sept voix — cinq voix ; exégèse de Ps. XXIX.
16° *qōlōt* écrit sans *wāw* = *malkūt*.

(2) *Bāhīr*, éd. citée, § 135, trad. p. 36 :

« R. Yoḥanan dit : 'Tant que Moïse levait la main, Israël était victorieux' (Ex., XVII, 12)... Ce texte nous apprend que le monde subsiste grâce à l'élévation des mains (paumes). Pourquoi ? Parce que la force qui fut donnée à Jacob a nom Israël. En effet, chacun d'Abraham, d'Isaac et de Jacob reçut une force... » (suit un développement sur les correspondances séfirotiques des trois patriarches).

(3) D'autre part, l'exégèse de Hab. III, 2, empruntée par Naḥmanide au *Bāhīr* (éd. Margulies § 77, trad. p. 36) n'apparaît pas chez Juda b. Nissim.

La distinction entre *ledāwid mizmōr* et *mizmōr ledāwid* remonte au Talmud et au Midraš et les Kabbalistes l'ont exploitée (1).

Je dois laisser à de mieux informés que moi la détermination des sources ultimes des autres composants du morceau analysé (2).

Bref, malgré les lacunes de cette enquête fort incomplète, on peut conclure que Juda b. Nissim a utilisé le commentaire de Naḥmanide, constatation qui nous fournit un repère important pour sa chronologie dont nous avons signalé les difficultés au début de ces recherches ; il apparaît également que le *Bāhīr* lui a servi aussi de source, conjointement avec Naḥmanide et probablement au moins un autre document kabbalistique.

Outre ce grand morceau chargé d'emprunts faits à la littérature ésotérique nous trouvons encore à travers l'œuvre de Juda b. Nissim une dizaine de citations kabbalistiques et quelques références moins caractérisées à des textes ou enseignements du même milieu doctrinal.

1° (fol. 45) : « Un kabbaliste a dit : 'le *bēt* dans *be'el Šaddāy* se construit en deux endroits, afin de cacher le mystère' » (3).

2° (fol. 46v°-47) : Au cours de l'interprétation assez confuse de Ps. XCI, Juda b. Nissim vient à parler de la méthode des législations philoso-

(1) *Pesāḥīm* 117 a : « 'à David, psaume'; [cette formule nous] apprend que la Présence divine a reposé sur David et ensuite il chanta un cantique ; 'psaume à David' : il chanta un cantique et ensuite la Présence vint reposer sur lui'. La même distinction se retrouve dans *Midraš Tehillīm*, éd. S. Buber, 24, 1 et 3 : *mizmōr ledāwid* ou *ledāwid mizmōr* selon que l'initiative vient de David ou de l'Esprit Saint. Commentant le Ps. XIX (qui commence par *mizmōr ledāwid*), le Kabbaliste Todros Abulafia (mort en 1298) écrit (*Ša'ar ha-rāzīm*, ms. Hébreu 843 de la Bibliothèque nationale, fol. 1) : «Certains commentateurs font une grande différence entre *mizmōr ledāwid* et *ledāwid mizmōr*, qui se ramène à ce que la première formule signifie que David cherchait à attirer l'Esprit Saint, tandis que l'emploi de la seconde indique que David chantait déjà inspiré. Quant à moi, je suis incapable de saisir cette différence d'après les explications des commentateurs ». La terminologie montre que Todros ne se réfère pas aux textes du Talmud et du Midraš allégués il y a un instant. J'ignore cependant qui sont les «commentateurs » qu'il vise. Menahem Reqanati (*Comm. sur le Pentateuque*, fin *Miqēṣ*) semble voir en *mizmōr ledāwid* un symbole kabbalistique de *Malkūt*. De plus experts complèteront ces indications dont il ressort du moins que la source de Juda b. Nissim est ici quelque texte kabbalistique.

(2) 3 et 10 dérivent de Naḥmanide dont j'ignore les sources ; 11 peut venir des commentaires philosophiques du *S. Y.* (Saadia et Dūnaš b. Tāmīm) ; en Kabbale *qōl* et *bat qōl* correspondent à *Tif' eret* et *Malkūt*, tandis que *kōl* = *Yesōd* (et *Malkūt*, précisément dans le *Bāhīr*, cf. G. Scholem, dans *Encyclopaedia Judaica*, III, 974). Comme de toute façon Juda b. Nissim adapte à son gré les données philosophiques aussi bien que kabbalistiques, la spéculation *kōl-qōl* pourrait être son propre bien (en attendant qu'un texte que j'ignore vienne démentir cette hypothèse). Pour 2 *bis*, 6 et 12, je ne puis rien dire, sauf que le *Bāhīr*, § 102, semble établir un lien entre *terumāh* et *Yesōd*.

(3) J'ignore l'identité du Kabbaliste cité. En revanche l'exégèse rapportée ici est celle donnée par Juda Halévi (*Kuzari*) II, 2, p. 72 lig. 24-25) et Abraham Ibn Ezra (Commentaire sur le Pent.) d'Ex. VI, 3, qui signifie selon eux : « J'ai apparu à Abraham, Isaac et Jacob par [le nom d'] *El Šadday*, mais je ne me suis pas fait connaître d'eux [par] mon nom YHWH » ; la préposition *b* « par » n'est exprimée qu'au premier hémistiche, mais il faut le sous-entendre au deuxième. Explication, on le voit, purement grammaticale dont j'ignore, jusqu'à plus ample informé, l'application kabbalistique (Naḥmanide, *ad loc.*, la juge peu convaincante). Du point de vue de Juda b. Nissim le verset signifie que tout en ayant reçu la manifestation du « maître de la détermination astrale » (*abb al-ṭa'm*, l'Intellect Agent) Abraham n'en eut pas une conception

phiques (*maslak an-nawāmīs*) et des forces (astrales) qui régissent chacune d'elles ; il allègue ensuite le passage du discours d'Elihu relatif aux songes et aux visions (Job XXXIII, 14 sqq.) dont les enseignements concorderaient avec ceux du psaume qu'il est en train de commenter ; il en tire notamment des indications sur l'illumination de l'âme et de l'esprit par l'Intellect Agent ; cette lumière est celle dont parle s. LX, 1, c'est-à-dire, selon les Kabbalistes, la « Lumière Primordiale ». Il conclut que dans son discours Elihu « suit la méthode de la Kabbale. Et j'ai trouvé en effet, qu'un ancien commentateur kabbaliste [fait remarquer] qu' [Elihu] étant le seul parmi les amis [de Job] à parler de la sagesse (*ḥokmāh*), il a en vue, sans aucun doute, la science de la Kabbale... Ce même commentateur a une observation ingénieuse à propos du *bēt* dans le mot באור ; cette lettre est munie de la voyelle *ā* comme si le mot exprimait une chose connue ; et le sens [de ce verset] est confirmé par cet autre : 'pour ramener son âme de la fosse afin qu'elle soit illuminée par la lumière de la vie' » (1).

« Lumière primordiale » (*ōr qadmōn*, ou aussi, c'est Juda b. Nissim qui nous le dit, *ha-'eṣem ha-qadmōn*, « substance primordiale »), que notre auteur identifie (fol. 47) avec l'influx de l'Intellect (*fayḍ al-'aql*) est placée dans les textes proprement kabbalistiques au sommet de la hiérarchie des *sefīrōt* (2).

(1) Ce commentateur semble encore être Naḥmanide qui souligne dans son commentaire sur Job XXXIII, 28, que le texte porte *bā' ōr* « dans *la* lumière », avec l'article défini. Mais il rapporte la promesse à la vision du « Roi » (Dieu), donc à la vision béatifique dans l'autre monde. Une fois de plus, Juda b. Nissim tire dans son sens l'autorité dont il se prévaut.

(2) Voici quelques références que les spécialistes de la Kabbale augmenteront certainement et expliqueront mieux que je ne saurais le faire :

a) Dans un extrait du *Séfer ha-yiḥūd* de R. Ḥamaï (autorité fictive) : « de la *Lumière Primordiale* s'épanche la Pensée Pure comme les pensées [humaines] s'épanchent [du] cœur » (*ap.* A. JELLINEK, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, introduction, p. 8, n. 1 ; cf. G. SCHOLEM, *Tarbiz*, II, 421, qui souligne l'importance de ce texte).

b) D'après MOISE DE LÉON (principal responsable du *Zōhar*), la *Lumière Primordiale* est « l'ensemble de tous les êtres... chef suprême du tout, mystère de l'existence »), *Šeqel haqōdeš* ; cf. G. MARGOLIOUTH, *J. Q. R.*, a. s. XX, 1908, p. 836).

c) D'après Jo eph G.qatilia, *Ša 'aré Orāh*, fol. 47 b, la pointe du *yod* est la symbole de la « *Grande Lumière Primordiale* », qui est aussi désignée par les termes *ehyeh* ou *en gebul* (illimité ἄπειρον) ; *ayin* « néant » est pour cet auteur la notation scripturaire de *Keter 'Elyon*.

d) Dans le tableau des « trente-deux voies » dressé par le Ps. ABRAHAM b. DAVID (éd. Mantoue fol. 16a-17a), la première voie est désignée comme « Intellect merveilleux » (*muflā'*, peut-être mieux « séparé »), c'est-à-dire *Lumière* intelligible *Primordiale* ; ; elle est toutefois inférieure à l'*Etre Suprême* (*'illat ha-'illōt*) ; mise à part la différence des plans kabbalistique et philosophique, cette distinction se recoupe avec celle opérée par Juda b. Nissim entre *'illat al-'ilal*, Dieu inconnu et *sabab awwal*, Intellect Agent ; dans le texte apparenté, publié par G. SCHOLEM, *Catal. Cod. Cabb. Hebr.*, Jérusalem 1930, p. 2 4, la première *sefīra* est « Lumière Primordiale de l'Intellect (*ou* Lumière de l'Intellect Primordial), c'est-à-dire la Première Gloire ».

e) Dans un commentaire kabbalistique sur la liturgie (ms. hébreu, Paris 848) dont un des thèmes fondamentaux est la distinction entre le Dieu inconnu et le Premier Etre, récepteur initial de l'épanche-

3° (fol. 52 v°-53) : A propos des « trois *sefārīm* » (1) du début du *S. Y.*, Juda b. Nissim s'exprime comme suit : « Tu trouves dans les commentaires des Docteurs que ces trois 'livres' sont la 'pensée, la sagesse et l'intelligence'. Je vais t'expliquer leur curieuse symbolique. La 'pensée' est chose inconcevable, alors qu'elle conçoit toutes les choses et elles ont toutes besoin d'elle. [Les Docteurs se sont donc servis] de ce terme pour symboliser le premier monde, inconcevable, lequel connaît tout ce qui est au-dessous de lui et qui est la cause de tout, de même que la pensée est la cause de toute action.

Job dit (XXVIII, 12) : 'la sagesse du *néant* tire son existence'. Considère qu'il ne mentionne pas ici la pensée, mais il parle de la sagesse en précisant (??) 'du *néant* elle tire son existence'. Il pose donc [la sagesse] comme existante et la pensée (2) comme 'néant', c'est-à-dire ce dont l'existence ne peut être appréhendée. Par 'sagesse', [les Docteurs] veulent désigner le deuxième monde, car celui-ci est existant et concevable, de même que la science se constitue (*ḥāṣil*) et existe. Ceci est un symbole.

'Intelligence' (*bīnāh*) est un terme symbolisant notre monde, qui est le troisième, dont l'existence est compréhensible. C'est pourquoi il emploie le terme *bīnāh* qui marque la compréhension (*fahm*) de la chose. Compréhension est inférieure à science (*'ilm*), en tant que celle-ci est antérieure à la compréhension par les sens. Si la science n'existait pas, la compréhension n'existerait pas non plus. C'est pourquoi l'existence du deuxième

ment, celui-ci, « Lumière Primordiale » est identifié à l'« Esprit du Dieu Vivant » du *S. Y.* (fol. 6, 31v°).

(*f*) Dans le lexique kabbalistique de Joseph Ibn Waqār (par ex. ms. hébreu Paris 793, fol. 275v°), *ōr qadmon* et *'eṣem qadmōn* symbolisent *En Sōf*.

g) D'après le Ps. Haï cité par Baḥya b. Ašer, *Commentaire sur le Pentateuque*, fol. 127b, *ōr qadmōn*, *ōrmeṣuḥṣaḥ*, *ōr ṣaḥ* désignent les trois attributs qui se superposent aux dix *sefīrōt*.

h) *Or qadmōn* est donnée comme première *sefīra*, désignée aussi comme *Keter 'Elyōn* et *ayin* dans un aperçu des dix *sefīrōt* (voir NEUBAUER, *Cat. Bodl.*, n° 1628, col. 568). Cette identification se rencontre aussi au xv[e] siècle, chez Šemṭōb b. Šemṭōb, *Séfer ha-emūnōt*, Ferrare 1556, IV, 7, fol. 31b-32a, et chez Joseph de Hamadan, cf. SCHOLEM, *Einige kabbalistische Handschriften im Britischen Museum*, Jérusalem 1932, p. 18. Dans tous ces textes la « Lumière Primordiale » est donc à la tête de la hiérarchie sefīrōtique, distincte ou non d'*En Sōf* ; je ne connais que deux textes (Ps. ABRAHAM b. DAVID, 14e voie et passage correspondant *ap.* SCHOLEM, *Catal.* p. 205) où par une sorte de dédoublement terminologique elle est ravalée au niveau de la première des trois *sefīrōt* inférieures. Le texte de Juda b. Nissim est trop flou pour qu'il soit possible de préciser la valeur qu'il assignait au terme kabbalistique qu'il allègue. En tout cas, il vise un des degrés supérieurs de l'échelle.

(1) « Livres », si l'on veut. En fait, la spéculation, dont le sens originel ne nous est point clair, du *S. Y.* porte sur les diverses vocalisations possibles du groupe consonnantique *SFR* : livre, nombre, limite (?).

(2) אלחכמה dans le manuscrit de Paris est un *lapsus* manifeste ; celui d'Oxford (fol. 148) porte correctement אלמחשבה. « En précisant » : l'arabe dit *al-mu 'tarifa* ; cela signifie peut-être simplement que dans le verset interprété *ḥokmāh* est pourvu de l'article défini.

monde est la cause de l'existence de notre bas monde, en même temps que la cause de l'existence de la science. Si tu as vu les sujets [développés par] les Docteurs et leurs discours, tu trouveras que mon exposé est correct, conforme à leur méthode ; tu trouveras aussi que leurs exégèses sont chargées de symboles. Ils expliquent [ces trois 'livres'] comme 'intellect, intelligence, objet d'intellection', ou 'amour, amant, aimé'. Une fois considéré ce symbolisme, tu trouveras que j'en parle correctement. De même, tu trouveras chez eux que [ces trois 'livres'] désignent le Créateur, l'Intellect et l'Ame, tout ce qui existe dans le monde émanant de ces deux derniers. Voilà l'exégèse des 'livres'. Certains les disposent dans l'ordre suivant... (1) ; ceux-ci commencent par le plus bas.

L'enseignement des Docteurs auquel Juda b. Nissim se réfère ici est encore un passage du *Bāhīr* (éd. Margulies, § 87) : «Il est écrit (Eccl. I,8): 'l'oreille ne se rassasie pas d'écouter et l'œil de voir' ; ceci nous enseigne que l'un et l'autre puisent à la *Pensée*. Et qu'est-ce que la *Pensée* ? C'est un Roi qui a besoin de tout ce qui a été créé dans le monde, êtres supérieurs et inférieurs ». Le commentaire *Or ha-gānūz* composé vers 1300 et dont l'auteur est, selon G. Scholem, Joseph b. Šalōm, identique d'autre part avec le Ps. Abraham b. David commentateur du *S. Y.*, explique « œil » par « sagesse » et « oreille » par « intelligence ». La suite du texte du *Bāhīr* enseigne, d'autre part, que la *Pensée* est inaccessible même à la contemplation extatique. C'est donc une spéculation relative aux trois premières *sefīrōt* que Juda b. Nissim adapte à sa cosmologie (2).

L'identification des « trois *sefārīm* » avec l'intelligence, l'intelligent et l'objet d'intellection se trouve chez le Ps.-Abraham b. David (*ad. loc.*, éd. Mantoue, 27 b) (3), mais je n'ai pu trouver d'attestation pour celle avec l'amour, l'amant et l'objet aimé (sur cette triade, voir *supra*).

4o (fol. 58-58vo) (4). [On trouve dans la Tora une allusion aux six « pro-

(1) Le manuscrit de Paris porte ici la séquence habituelle סבר וספר וספור celui d'Oxford à l'ordre inverse ספור וספר וסבר ; c'est bien cela que Juda b. Nissim a en vue, mais j'ignore à quel commentaire il songe.

(2) Je ne saurais cependant dire où il a pris l'identification des « trois *sefārīm* » avec *maḥšābāh*, *ḥokmāh*, *bīnāh* que je ne trouve ni dans le commentaire authentique de Naḥmanide sur le *S. Y.* (ap. G. Scholem, *Kirjath Sepher* VI, 405), ni chez le Ps. — Nahmanide ('Azrī 'ēl) ni chez le Ps.-Abraham b. David.

(3) Dans le célèbre pseudépigraphe kabbalistique *Tefillat ha-yiḥūd* de « R. Neḥunyāh b. Haqānāh « intelligent » (*yōdē 'a*) symbolise *Keter*, « intelligence » (*da 'at*) *Ḥokmāh* et « objet d'intellection » (*yādū 'a*) *Bīnāh*. Ces données, on le voit, se recoupent fort bien avec l'adaptation faite par Juda b. Nissim et justifient, dans la perspective de son œuvre, la référence à la Kabbale.

(4) Passage très confus ; la traduction que j'en risque (en combinant les leçons des deux manuscrits, O, fol. 157 étant un peu moins mauvais) est tout à fait sujette à caution.

fondeurs », qui sont les six jours de la création] « C'est aussi la pensée de ceux qui dissertent sur ces mystères, car ils parviennent à découvrir les véritables intentions [du texte] au sujet des dix *sefīrōt* mentionnées dans le premier chapitre de la Genèse ; en effet, il y est question de sept jours et de trois causes, qui sont *elōhīm*, ciel et terre. Cette façon de compendre le texte concorde avec l'interprétation des « profondeurs » et c'est la méthode de celui qui cherche à retrouver l'ensemble des trente-deux causes dans les dix *sefīrōt* (1). Je vais t'expliquer comment ils conçoivent cela. 'Profondeur de commencement', c'est, disent-ils, *elōhīm*, 'profondeur de fin', c'est le jour du Sabbat. Cela se recoupe avec ce que nous avons enseigné dans cet ouvrage, à savoir que la Première Cause concevable est le premier être existant. Puis nous avons parlé de l'acte (principe actif ?) qui reçoit [l'influx de ?] cette Première Cause : c'est l'Ame [qui s'identifie avec] le jour du Sabbat. Car c'est l'âme qui vivifie les corps morts, c'est elle qui survit à tout [être] soumis au devenir comme elle en précède l'existence. C'est pourquoi l'Écriture dit à propos du septième jour (Ex. XXXI, 17) : 'le septième jour, il y eut Sabbat et Am e' ».

Cette exégèse, accommodatice, cela va sans dire, remonte au *Bāhīr*, mais dans un contexte doctrinal tout à fait différent, sans rapport avec le *S. Y.* (2).

5° (fol. 64). L'expression 'garnis de chrysolithes' (Cant. V, 14) comporte encore un autre sens que celui que nous sommes en train d'exposer. J'ai vu, en effet, que d'après un adepte de la noble science de la Kabbale *taršīš* = *terē šēš* (2 × 6 = 12) ; le terme est donc symbole des 'douze simples' ».

Ceci pourrait être un emprunt de plus à Naḥmanide, si l'explication citée fait vraiment partie de son commentaire sur le *S. Y.* (3).

6° (fol. 66v°). « 'La loi du Seigneur est parfaite... la crainte du Sei-

(1) Ce galimatias s'éclaircit un peu si l'on tient compte de deux faits :

a) la cosmologie de Gen. I doit concorder avec celle du *S. Y.* ;

b) les dix *sefīrōt*, nombres idéaux, forment, dans le système primitif du *S. Y.*, un groupe de trente-deux avec les vingt-deux lettres nommant toutes les choses concrètes et étant en quelque sorte ces choses ; par la suite, les dix *sefīrōt* changent de signification et deviennent des organes créateurs ; elles doivent dès lors absorber tous les facteurs de l'œuvre créatrice.

(2) Voir *Bāhīr* §§ 57, 157 sqq. (cf. Scholem, p. 42) où il s'agit des sept *sefīrōt* inférieures, agents créateurs sous la direction de *Bīnāh*. Les 'six directions' plus la 'demeure sainte' du *S. Y.* peuvent facilement servir au même symbolisme, mais je ne puis dire si Juda b. Nissim ou sa source a opéré cette combinaison.

(3) G. Scholem la rejette en note (*Kirjath Se) er* VI, 405, n. 2) sans la déclarer clairement inauthentique et en citant deux autres exemples des environs de 1300.

gneur est pure' (Ps. XIX, 8-10). Dans ces versets le Psalmiste fait allusion à des notions importantes qui sont des fondements de la Kabbale. Il a rédigé [ces versets] avec le plus grand soin, il y a mis en relief [l'enseignement qu'il a visé] et il y a imprimé la science [qu'il a voulu communiquer]. En effet, son intention a été de déposer toute la science dans [ces] trois versets et il a fait en sorte que le Nom majestueux figurât deux fois dans chacun d'eux et qu'ils comportassent dix mots chacun. Cela est une chose importante qui participe de toute la science de la Kabbale. C'est que dans ces trois versets il a fait allusion aux 'trois livres' et [aux mystères qu'ils expriment] suivant l'interprétation que nous en avons donnée. En y insérant six fois le Grand Nom, il a fait allusion à ce que nous avons dit à propos du sceau apposé aux six directions (cf. *S. Y.* I, 11), c'est-à-dire six *sefīrōt* sur dix : haut et bas, orient et occident, nord et sud. Par là, il a fait allusion à l'actif et au passif se trouvant dans chaque cause qui émane de chaque paire de 'profondeurs'. En formant chaque verset de dix mots il a fait allusion aux dix *sefīrōt*, 'cinq faisant face à cinq' (*S. Y.* I, 3). [Ces trois versets] se composent de six hémistiches, correspondant aux six 'profondeurs' mentionnées [dans le *S. Y.*]. Pareillement Salomon parle dans le Cant. V, 14 de 'ses cuisses, sextuples colonnes', expression par laquelle il veut désigner ces six causes... ».

Il reste à établir, et j'ai été incapable de le faire, quelles sont exactement les doctrines kabbalistiques avec lesquelles l'interprétation du Ps. XIX donnée ici se trouverait en accord.

7° (fol. 82) : « Un des connaisseurs de la vérité a dit : 'celui qui ne sait pas distinguer entre cinq et dix et cinq et cinq, et qui est chargé (*ṭā'ūn* ? ?) de six, est comme s'il n'était pas venu au monde' ».

Je ne connais pas plus la source de cette citation que je n'en saisis le sens (1).

8° (fol. 94) : « J'ai trouvé dans un ouvrage [composé par un] des adeptes de la Loi révélée qui atteignent la vérité par la voie de la Kabbale, au sujet des sacrifices de la fête des Cabanes : 'Il est dit dans une *beraïta* : on raconte d'Hillel l'Ancien qu'il avait coutume de dire lorsqu'il participait aux réjouissances de la cérémonie de la libation de l'eau : si je suis ici, tout est ici et si je ne suis pas ici qui est ici ? De même, le Très-Saint

(1) M. Scholem m'écrivait à propos de ce texte [lettre du 18 août 1939] : « Der Stil ist der hebräisch-aramäische Mischstil des Bahir und ähnlicher Produkte ; Zohar ist es nicht ».

dit : si tu viens dans ma maison, je viens dans la tienne, selon la parole de l'Écriture (Ex. XX, 24) : en tout lieu où je laisse mentionner mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai'. Le commentateur remarque à propos de ce texte : 'tu dois prendre garde au mot *azkir* (je laisse mentionner) et savoir que ce sont les paroles de l'ange qui séjourne sur lui (?)' » (1).

9° (fol. 119) : L'auteur expose que les prophètes ne sauraient se soustraire à leur mission et il allègue à ce propos le Psaume CXXXIX :

« Dans le mot כפכה est renfermé un mystère de la Kabbale. (Ce mystère) réside dans le *hé* superfétatoire (2). Cette lettre est le premier *hé* du Tétragramme (YHWH) qui symbolise l'attribut de la rigueur...

J'ai trouvé chez un commentateur des *aggadōt* une interprétation subtile qu'ils (!) rapportent dans le chapitre 'la liturgie des jours de jeûne' (3) :

'Les prophètes différaient quant à leur degré, leur savoir, leur force intellectuelle et l'intensité de leur adhésion [à Dieu]. Ils énonçaient leurs paroles comme s'ils les avaient reçues d'en haut et comme si quelqu'un les leur mettait dans la bouche ; ils prophétisaient malgré eux...' » (citations à l'appui : Jér. XX, 9 et Nombres XXII, 38).

L'observation de Juda b. Nissim concernant le premier *hé* du Tétragramme fait allusion à la doctrine kabbalistique commune qui voit dans cette lettre le symbole de *Bīnāh*, troisième *sefīra*, dont le caractère est surtout fait de rigueur de justice. Le lien de cette observation avec la citation qui suit n'est pas très clair. Peut-être s'éclaircit-il par une autre spéculation kabbalistique rapportée par Joseph Ibn Waqār : « Il y a des Kabbalistes qui prêtent à chaque *sefīra* des actes ; c'est ce qu'ils entendent exprimer par la formule : 'du semblable procède son empreinte (*mehašaweh tōfsō*)' ». Dans le tableau qu'il donne *bīnāh* est la source de la « force prophétique » (4). Si ce rapprochement est correct, on peut

(1) L'anecdote est dans le Talmud, *Sukkah* 53 a (cf. le commentaire de C. A. Montefiore, *A Rabbinic Anthology*, p. 13 sq.). J'ignore la source et le sens de l'interprétation kabbalistique (il en existe d'autres qui n'ont aucun rapport avec le texte de Juda b. Nissim dans le système duquel les paroles d'Hillel confirment la doctrine du *Uns* [fol. 38v°-39] sur l'inhabitation de la force astrale dans l'homme).

(2) Dans le texte en question (vs. 5) כפכה (ta main) est écrit avec un *hé* à la fin, que l'orthographe habituelle (כפך) ne connaît pas.

(3) *Sēder ta'aniyōt* : c'est l'intitulé du second et du troisième chapitre du traité talmudique de *Ta'anit*. Je n'ai pas pu identifier la citation. En tout cas, elle ne figure pas dans les deux commentaires kabbalistiques sur les *aggādōt* de *Ta'anīt* que j'ai pu consulter : ceux de Todros Abulafia et de Salomon b. Adret.

(4) Ms. hébreu Paris 793, fol. 258 ; dans l'original arabe, Vat. Hébreu 203, fol. 60v° la formule citée dans le texte n'apparaît pas. La source du tableau des *sefirōt* et de leurs activités est le *Commentaire des Dix Sefīrōt* de 'Azrī'ēl, éd. N. A. Goldberg, Berlin, 1850, 3 b.

admettre que Juda b. Nissim raisonne ainsi : le *hé* superfétatoire dans le mot considéré symbolise la force irrésistible de *Bīnāh*, attribut de la rigueur en même temps que source de l'inspiration prophétique.

10° (fol. 125v°-126). « Sache que [les termes] YHWH et *ha-Qādōš bārūk hū* (le Saint béni soit-il), s'emploient chez les Docteurs initiés, maîtres de la science parfaite, qui est celle de la Kabbale, en parlant de la Première Cause, qui est, d'après eux, la Lumière Primordiale ». Là-dessus, l'auteur renvoie à l'explication qu'il a donnée de ces noms dans sixième section du *Uns*.

Outre ces références plus ou moins formelles à des textes ou à des enseignements kabbalistiques, il en est d'autres qui pour n'être pas aussi explicites et même ne nommant point la Kabbale ou les Kabbalistes n'en renferment pas moins des allusions évidentes à des interprétations ou des doctrines propres à l'ésotérisme.

Fol. 56 : « C'est pourquoi il est nécessaire que les *sefīrōt* soient au nombre de dix, ni plus, ni moins. Ils expriment cette [vérité] par un symbole emprunté à l'alphabet, [par les lettres] *alef*, *yod*, *qōf*. Par ces trois lettres, ils veulent désigner symboliquement les 'trois livres', de la façon que je vais expliquer : *alef*, symbole du Créateur parce que l'un est le principe de tout calcul et le commencement des unités ; *yod*, symbole du monde des sphères, qui est le deuxième monde, composé d'unités comme [l'est] le dix ; *qōf*, symbole du monde de la génération et de la corruption, qui est composé au deuxième degré comme le cent l'est de dix fois dix ».

Le symbolisme kabbalistique auquel Juda b. Nissim se réfère, est effectivement connu par divers textes, mais je ne l'ai pas rencontré en connexion avec les trois *sefārīm* ni avec les trois mondes (1).

(1) D'après MOISE de Burgos, commentaire sur la Vision du Char d'Ezéchiel (ap. SCHOLEM, *Tarbiz* V, 187, lig. 19) : « le nom du Saint béni soit-il est *alef*, *yod*, *qōf* ; cette assertion se rattache dans le contexte à une spéculation sur les « trois-cent-dix mondes ».

Au gré de Joseph G[illegible] (*Ša 'aré Orāh*, Riva di Trento 5 b-c, Offenbach 6 b-7 a) *alef*, *yod*, *qōf* symbolisent d'une part les trois groupes dont se composent le peuple élu : *kohen*, *lewi*, *yisrā' ēl* (l'Israélite doit payer la dîme, le Lévite la dîme de la dîme), d'autre part les trois niveaux d'âme *nefeš*, *ruaḥ*, *nešāmāh*, charpente de la psychologie des Kabbalistes. Dans un autre ouvrage du même auteur (*Ginnat Egōz*, fol. 23 b-c), le même symbolisme fait partie d'une spéculation chaotique sur le Tétragramme, les lettres de l'alphabet et la structure de l'Univers. Cf. aussi G. SCHOLEM, *Tarbiz* II, 217. Dans le *Séfer ha-Qānāh*, Korzec 1784, fol. 1 d, *alef yod qōf* est le terme initial d'un système cryptographique dans lequel les lettres de l'alphabet sont substituées les unes aux autres selon le schéma

Alef	Yod	Qōf
Bēt	Kaf	Rēš
Gimel	Lamed	Šīn

etc., mais les spéculations qui s'y greffent sur cette construction n'accusent aucune parenté avec le symbolisme exposé par Juda b. Nissim. Voir aussi *Pardes Rimmōnīm*, Korzec 1780, fol. 116 c, et ELIE b. SALOMON, *Midraš Talpiyōt*, au mot *Otiyōt*, impression de Smyrne, fol. 23, col. b, qui cite le *S. Peli'ah* (= *Qānā*)

Fol. 76v°, à propos du problème délicat de la matière et de la forme dans le monde céleste, l'auteur fait remarquer que les philosophes préfèrent à cet égard la théorie « qui comporte le moins de difficultés et qui est la plus éloignée d'attribuer la corporéité aux substances des choses, surtout à la substance éternelle, nommée en notre langue la lumière ou la substance primordiale ».

Enfin, on pourrait ranger parmi les références implicites à l'exégèse kabbalistique l'interprétation particulière donnée au premier verset de la Genèse (fol. 51v°-52) sur laquelle nous nous sommes expliqué à sa place.

Georges VAJDA.

LE MAROC
A LA RECHERCHE D'UNE CONQUÊTE : L'ESPAGNE OU LES INDES ?

Vers la fin du xvi[e] siècle, une grave sédition ébranla le trône de Mawlāy Aḥmad al-Manṣūr : elle faillit, par contre-coup, jeter le Chérif dans une entreprise singulière.

Un ambitieux, le prince an-Nāṣir, fut à l'origine de cette vaine agitation. Sa vie apparaît chargée de drames. En 1574, alors qu'il occupe au Tadla le poste de gouverneur, il est incarcéré, pour quelque raison mal connue, sur l'ordre de son frère Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Mutawakkil, qui venait de succéder au calife al-Ġālib billāh. Sa détention fut assez brève : deux ans plus tard, 'Abd al-Malik, évinçait Abū 'Abd Allāh du pouvoir et libérait le captif. An-Nāṣir ne le paya point de retour. Par un revirement machiavélique, il épouse, contre l'usurpateur, la cause d'al-Mutawakkil, qui cherchait, avec l'appui portugais, à reprendre son royaume. L'intrigant va même offrir son aide à Don Sébastien, déjà campé près d'Alcazarquivir. Défiant, le jeune monarque l'envoie sous escorte à Arzila : c'était le matin du 4 août 1578 qui vit se dérouler, entre l'oued el-Mekhâzen et le Loukkos, la « bataille des Trois Rois ». Elle n'eut point le dénouement qu'an-Nāṣir attendait. Al-Mutawakkil et Don Sébastien y trouvèrent la défaite et la mort ; 'Abd al-Malik avait succombé au début de l'engagement, et Mawlāy Aḥmad al-Manṣūr, son frère et lieutenant, recueillit seul le bénéfice de la victoire : soldat heureux, il fut, à l'issue du combat, proclamé Sultan du Maroc. On conduisit alors an-Nāṣir à Lisbonne où Mawlāy aš-Šayḫ, fils

d'al-Mutawakkil, vint bientôt le rejoindre : ils y vécurent entourés de soins et d'honneurs. Mais, coup de théâtre, en 1585, Philippe annexe le Portugal : aussitôt, il déchaîne le tumulte en Europe. Élisabeth, qui veut lui arracher sa conquête, sollicite le concours de Mawlāy Aḥmād. Le Chérif, prié par l'Espagnol de ne point intervenir en la querelle, songe à tirer parti de sa neutralité : il demande à Philippe de lui remettre « los infantes moros » dont il redoute les menées. Le Roi Prudent refuse de lui donner satisfaction : il entend, au contraire, garder plus étroitement ses hôtes marocains — cartes précieuses qu'il aimerait jouer à l'occasion — et, en mai 1589, il les fait transférer à Carmona, près de Séville. Al-Manṣūr sut dissimuler son ressentissement. Puis, six années se passent au cours desquelles an-Nāṣir, poursuivant le projet qu'il a conçu de renverser Mawlāy Aḥmad, manifeste à diverses reprises le désir de retourner en son pays. Vers 1595, Philippe, las d'entretenir l'étranger et sa suite nombreuse autant que turbulente, envisage enfin, avec complaisance, l'éventualité de s'en défaire et la perspective de quelque effervescence au Maroc. Il se rend donc aux instances d'an-Nāṣir et charge Balthazar Polo, son agent à Marrakech, d'exprimer au Chérif combien, en l'occurrence, les intentions de l'Espagne sont honnêtes et pacifiques, Philippe n'acceptant point de soutenir l'aventurier, à qui, de surcroît, il interdit le séjour en sa possession de Melilla. Malgré la défense royale, an-Nāṣir, qui était parti de Málaga le 7 mai 1595, résida douze jours dans le port africain où il se posa, dès son arrivée, en prétendant. D'emblée, il réunit d'importants effectifs. Le Sultan s'inquiète, mobilise des troupes, arme ses places, tandis qu'an-Nāṣir avance sur Taza dont il s'empare : unique succès du rebelle. Le 3 août 1595, il est battu près de Taza même, par un fils d'al-Manṣūr et contraint de chercher refuge dans les montagnes voisines. L'année suivante, ses forces reconstituées, il s'approche de Fès ; le 12 mai 1596, toutefois, l'armée gouvernementale le culbute durement. Il tente d'échapper au massacre ; on le poursuit, on l'atteint et le poignarde (1).

L'alerte avait été chaude, mais l'autorité d'al-Manṣūr sortait grandie de l'épreuve. La joie qu'il en ressent égale la haine que Philippe désormais

(1) Sur l'entreprise d'an-Nāṣir v. surtout al-Ifrānī, *Nuzhat al-ḥādī bi-aḫbār mulūk al-qarn al-ḥādī*, trad. O. Houdas, pp. 176 et ss. ; *Chronique anonyme de la dynastie sa'dienne*, édit. G. S. Colin, trad. E. Fagnan, dans *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, p. 448 ; as-Sa'dī, *Ta'rīḫ as-Sūdān*, trad. O. Houdas, p. 309 ; *Sources inédites de l'Histoire du Maroc, 1re série, France*, t. II, pp. 205 et ss. et références citées en notes.

lui inspire, car il l'accuse d'être l'instigateur de la révolte. Dans sa colère, le Sultan, contre toute prudence, avait, le 4 août 1595, fait arrêter Balthazar Polo. Il le tint « trois mois en fort estroicte prison, ne luy laissant parler personne, ny passer un seul mot d'escript, reguardant tout ce qui luy estoit porté (1) ». Si le Chérif, à ce moment, n'osa point aller outre dans ses représailles contre le Roi, c'est que, sans doute, il le craignait encore. Mais, l'insurrection vaincue, deux événements inattendus, d'ailleurs liés, éclatent coup sur coup, l'un militaire, l'autre diplomatique, qui laissent entrevoir une faille dans la puissance de Philippe.

Le 1er juillet 1596, des escadres combinées du Royaume-Uni et des Pays-Bas, placées sous le commandement de Lord Charles Howard qu'assiste le Comte d'Essex, dispersent dans la rade de Cadix, au cours d'une sanglante rencontre, une flotte espagnole. La ville, à son tour, rudement bombardée, cesse toute résistance et s'ouvre à ses assaillants (2). Le succès, en somme, avait été facile. Il apparut si encourageant qu'un instant on songea, dans le camp hollandais, à élargir l'occupation. On proposa même de solliciter l'aide de Mawlāy Aḥmad al-Manṣūr qui, déjà, le 25 juin 1596, avait — inutilement — offert aux vaisseaux britanniques le concours de trois de ses galiotes (3). Le soin, cette fois, lui serait confié de garder Cadix tandis que l'armée alliée s'enfoncerait en terre ennemie. Le Grand Amiral, qui manquait en l'objet de toutes directives et, au demeurant, se méfiait de l'amitié décevante des Maures, repoussa l'avis exprimé, intima l'ordre de saccager et d'incendier la place, puis appareilla au début de septembre. Toutefois, avant d'abandonner leur conquête, Lord Howard et le Comte d'Essex eurent à l'égard d'al-Manṣūr un geste aimable et politique : ils rendirent au Sultan trente-huit esclaves marocains qui, dans le désordre propice du combat naval devant Cadix, s'étaient échappés des galères espagnoles et placés sous la protection de l'état-major anglais (4). Mawlāy Aḥmad fut sensible à cette prévenance. Il ne fut pas moins impressionné par la victoire de l'amiral Howard et alla jusqu'à dire au Portugais Pedro Ferreira « que

(1) *Sources inédites*, 1re *série*, *France*, t. II, p. 227.

(2) La bibliographie afférente à la prise de Cadix est donnée par DE CASTRIES, *Sources inédites*, 1re *série*, *France*, t.II, p. 228, n. 2.

(3) Le comte d'Essex refusa l'assistance des trois galiotes chérifiennes parues devant Cadix le 25 juin 1596, mais accepta le ravitaillement qu'elles lui offrirent. *Sources inédites*, 1re *série*, *France*, t. II, p. 229, n. 3.

(4) V. sur ces événements, *Sources inédites*, 1re *série*, *Pays-Bas*, t. I, pp. 24 et ss. ; *Angleterre*, t. II, pp. 93-94.

la prise de Calez (Cadix) lui avait donné plus de contentement que s'il eust eu la valeur de ce qu'estoit perdu en la ville pour le mal que le Roy d'Espaigne luy avoit fait (1) ». Non moins réjouissante que ce fait d'armes et de considérable portée apparut au Chérif la conclusion à La Haye, le 31 octobre 1596, entre la France, l'Angleterre et les Provinces-Unies, d'une alliance offensive et défensive contre le royaume hispanique. Les États-Généraux en avisèrent aussitôt le Sultan par une lettre qui contenait, en particulier, les lignes suivantes : « ... nous prions humblement Votre Majesté Impériale de bien vouloir accorder aux sujets des Pays-Bas pourvus de notre passeport la même liberté dans vos États que celle dont y jouïssent les sujets de l'Angleterre et ceux des autres amis de Votre Majesté Impériale, afin que, s'ils sont poursuivis par les vaisseaux du Roi d'Espagne, ils puissent trouver et refuge et sécurité dans les États de Votre Majesté Impériale [....] Ce faisant, Votre Majesté Impériale nous obligera au plus haut degré, nous et notre pays, qui n'en aura que plus d'ardeur à persévérer dans la lutte contre le Roi d'Espagne... (2) ».

Mais le Chérif souhaite offrir mieux que cet appui passif : il croit venu le moment de la ruée générale contre Philippe et veut être présent à la curée. C'est alors qu'il adresse en Orient deux messages curieux. Le premier, dit le *Kitāb al-Istiqṣā*, fut « composé et dicté entièrement par al-Manṣūr lui-même ». Il l'envoie en rabīʿ I 1005 (octobre-novembre 1596), conjointement à Badr ad-dīn al-Qarafī et Zīn al-ʿĀbidīn al-Bakrī, pieux lettrés égyptiens, avec lesquels, depuis longtemps, il entretenait une correspondance suivie. Après y avoir rappelé la révolte d'an-Nāṣir et le rôle joué par Philippe en l'affaire, il écrit : « Nous vous informons de ce sujet pour que vous puissiez prendre part à l'allégresse générale provoquée par cet heureux événement qui a rempli de joie tout le monde musulman et plongé dans la tristesse — béni soit Dieu — tous les païens, adorateurs des idoles. Nous tenons aussi à ce que vous sachiez qu'à l'heure actuelle, chez nous, la situation est la suivante : les étendards de la résolution flottent au vent, les avis sont unanimes et tout est mis en action pour faire payer à l'Ennemi de la Religion ses perfidies, qui ne lui ont causé d'ailleurs que regrets et que déceptions et pour user envers lui des représailles en les mesurant à la grande mesure. Nous vous en avisons d'avance pour que vous puissiez nous prêter votre

(1) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, p. 110.
(2) *Sources inédites*, 1re *série*, *Pays-Bas*, t. I, p. 27.

concours en faisant pour nous des prières à des moments favorables où elles sont susceptibles d'être exaucées, et en exigeant qu'elles soient faites aussi bien chez vous que dans les Deux Villes Saintes, par tous ceux qui pratiquent l'humilité et la résignation, afin que le Seigneur, par Sa grâce, nous aide à vaincre l'Ennemi de la Religion, en tenant pour nous la promesse infaillible qu'Il nous a faite d'assurer le triomphe absolu de la Vraie Religion sur toutes les autres religions, et afin qu'Il mette par son assistance à notre disposition les moyens de conquérir l'Andalousie, de faire renaître dans ce pays les vestiges de la Foi et d'y ressusciter les restes imperceptibles de l'Islamisme... (1) ». Par une autre lettre, qu'il faut sans doute situer vers cette époque, al-Manṣūr sollicite en termes à peu près identiques, du Chérif Abu l-Maḥāsīn Ḥasan, « sultan de la Mekke et de Médine », le même secours spirituel (2).

L'appui d'une force étrangère ne lui était pas moins utile : seul, — il le savait, — Mawlāy Aḥmed ne pouvait abattre le colosse. Il médite de se rapprocher d'Elisabeth, la plus active, assurément, des ennemis de l'Espagne, et qui, déjà, quelque dix ans plus tôt, avait tenté — vainement — d'obtenir le soutien du Maroc contre le Roi Catholique. Mais, en septembre 1598, voici que Philippe II meurt. L'heure aurait-elle enfin sonné d'une attaque concertée contre son empire ? Le Calife s'ouvre de ces pensées à l'un de ses familiers, le caïd 'Azzūz, qu'il charge de sonder les intentions anglaises sur son projet. 'Azzūz prend langue avec un trafiquant britannique installé depuis peu dans la capitale sa'dienne, Jasper Tomson. Cet aventurier, qui venait de suivre, en Hongrie, l'expédition de Mahomet III contre les Impériaux, était bien connu d'Al-Manṣūr et de son entourage qu'il avait passionnément intéressés par le récit de ses souvenirs. Évoquant la prise de Cadix, 'Azzūz lui déclare que, selon lui, si les contingents débarqués avaient pu se renforcer de sept à huit mille cavaliers, l'Espagne entière tombait entre leurs mains. Puis, dévoilant son but, il demande à Tomson si la Reine serait disposée à tenter la conquête de l'Espagne de compte à demi avec le Maroc. L'Anglais, qui l'ignore, conseille l'envoi d'un ambassadeur à Londres. Sur quoi le caïd, l'interrogeant sur les relations qu'il a laissées au Royaume-Uni, le prie, « verie earnestly », de transmettre à la Reine,

(1) An-Nāṣirī, *Kitāb al-Istiqṣā li-aḫbār duwal al-Maġrib al-aqṣā*, t. V, trad. Mohammed Naciri (« Archives marocaines », vol. XXXIV), pp. 259 et s.
(2) An-Nāṣirī, *Kitāb al-Istiqṣā*, pp. 267 et s.

par leur canal, l'offre chérifienne. Bien qu'il la trouvât saugrenue, Tomson s'efforça de satisfaire à la requête du dignitaire. Cette conversation s'était déroulée au mois de juin 1599 (1). Fut-elle, en définitive, rapportée à la Souveraine ? Il est possible. Mais il n'apparaît point qu'elle retint son intérêt. Al-Manṣūr, opiniâtre, décide de la saisir officiellement. Le 15 juin 1600 (3 ḏu l-ḥijja 1008), il annonce à la Reine qu'il lui dépèche un serviteur, ʿAbd al-Wāḥid b. Masʿūd b. Muḥammad ʿAnūn, chargé de traîter avec elle « certaines questions de vive voix et en secret ». « Nous désirons, précisait-il dans son message, que vous prêtiez attention à l'objet de l'ambassade que nous lui avons confiée et que vous l'examiniez à fond, dans l'ensemble comme dans le détail. Ensuite, vous nous ferez connaître votre manière de voir, afin que nous sachions exactement tout ce que vous en pensez (2). » L'homme qui allait remettre à la Reine ce message sybillin occupait dans l'administration centrale marocaine les fonctions importantes de secrétaire et de trésorier ; à en croire la Relation de RO. C., il comptait parmi les « principaux chefs » de la nation (3). On le disait d'une intelligence fort déliée, parfait calligraphe et grand lettré. Il avait aussi renom d'astronome ou d'astrologue. Là ne se bornait point son savoir : l'espagnol, qu'il pratiquait « à la façon des Maures », faisait encore partie de son bagage ; « mais, note un contemporain, il aurait eu honte de s'en servir, à moins que ce ne fût dans un entretien particulier avec un inférieur ». La fertilité de son esprit égalait la vigueur de sa mémoire : il semble bien établi, en effet, que doive lui revenir l'ingénieuse invention du système cryptographique en usage dans le « Deuxième bureau » de l'Empire. ʿAnūn, au demeurant, n'était point sans défauts : on lui reprochait d'appartenir à « la race des Fasis » et, donc, d'être de vile extraction (*sic*) ; il flattait immodérément ceux dont il espérait avantage et sollicitait bassement de trafiquants anglais installés à Marrakech des lettres de recommandation pour leur pays. Au vrai, ces faiblesses ne pouvaient guère le desservir dans la capitale britannique et, bien qu'ordinairement le calife lui préférât le caïd ʿAzzūz, plus apte à conduire de difficiles négociations, Anūn semblait devoir mener à bien la mission dont

(1) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 142 et s.

(2) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 157 et s.

(3) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, p. 396. — On désigne sous le titre « Relation de R O. C ». un récit historique sur le Maroc saʿdien, daté de 1609, dont l'inspirateur, à suivre de Castries, serait Robert Cécil et l'auteur George Wilkins.

on le chargeait. Il ne partait point seul : trois autres notables avaient été désignés pour le seconder. L'un, de grand âge, riche d'expérience politique, s'appelait al-Ḥājj al-Massī. Disgracié jadis par le Roi pour une indélicatesse dont il s'était rendu coupable, il avait si bien regagné la faveur d'al-Manṣūr qu'on s'étonnait de ne le pas voir à la tête de la délégation. On lui attribuait une réelle compétence en matière de pierres précieuses, mais il est douteux qu'elle ait suffi à motiver sa nomination. Du troisième membre de l'ambassade, on sait seulement, avec son nom, al-Ḥājj BāAḥmad Mīmūn, que son père avait joui d'une fortune considérable. Un interprète accompagnait les diplomates, ʿAbd Allāh Dudar. Andalou, originaire de Grenade, il était, au dire du marchand George Tom son qui se déclarait son ami, un « verie honest man ». Les hasards d'une vie heurtée l'avaient, autrefois, conduit à servir en Italie comme soldat. Il s'en était assimilé l'idiome qu'il comptait employer, de préférence à l'espagnol, dans les discussions prochaines avec la Reine ou ses ministres (1).

L'objectif de la mission fut soigneusement dissimulé. Il importait de dépister l'espionnage ennemi, particulièrement castillan, si actif et si habile. Al-Manṣūr ruse : il fait courir le bruit que ses agents se rendent à Londres à seule fin d'y trouver un embarquement pour Alep où ils ont ordre de trafiquer au bénéfice de leur pays. Et, pour donner plus de vraisemblance à cette feinte, il demande effectivement à la Souveraine, par une lettre datée du 12 ramaḍān 1008 (27 mars 1600), de bien vouloir faciliter le voyage de ses gens vers la métropole syrienne (2). Le florentin Juan de Marchena, affidé de Philippe, s'y laisse prendre. Il croit à la véracité du projet et précise même, dans le message qu'il adresse le 1er septembre 1600 au duc de Médina-Sidonia, que le but de la mission marocaine est l'achat de pierres précieuses dans la ville d'Alep (3). Les autres chrétiens de Marrakech ne sont guère mieux renseignés que l'Italien : pour George Tomson, en particulier, al-Ḥājj al-Massī et al-Ḥājj Bā Aḥmad vont commercer dans une place qu'il ignore, se procurer des joyaux et recouvrer, en exécution de marchés conclus par le Sultan avec des négo-

(1) Sur les membres de cette ambassade, v. *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 164 et s. — Sur 'Anūn, en particulier (et non 'Anūrī, comme transcrit de Castries), ajouter *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 159, 168 et G. S. COLIN, *Note sur le système cryptographique d'Aḥmad al-Manṣūr*, « Hespéris », 1927, 2e trim.

(2) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 149 à 153.

(3) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, p. 152 n. 1.

ciants anglais, certaines sommes qui lui seraient dues (1). Il n'est pas impossible, au reste, que les délégués du Chérif aient reçu, secondairement, la consigne de réaliser, à son compte, quelques fructueuses opérations ou, à tout le moins, de lui rapporter ce qu'ils pourraient apprendre de l'activité économique au Royaume-Uni. Pour amollir le cœur de la Reine, al-Manṣūr pense utile de lui envoyer, en même temps que les membres de son ambassade, neuf Flamands, captifs en son empire et dont Elisabeth avait demandé la délivrance (2). Les uns et les autres prirent passage à bord d'un vaisseau britannique, « The eagle », qui partit de Safi le 17 juillet 1600 (3).

Un mois plus tard, le 18 août, le bâtiment mouillait dans le port de Douvres. Le 25, les diplomates marocains, escortés par le Knight Marshall Sir Thomas Gérard et les plus riches des marchands anglais s'adonnant au commerce de Berbérie, prirent la route de la capitale. Ils furent logés, à Londres, près du Royal Exchange, dans la demeure de l'alderman Ratcliffe. Le 30, à Nonsuch, où se trouvait alors la cour, ils délivrèrent leurs lettres de créance à la Reine d'Angleterre. Le 20 septembre, Sa Majesté leur accorda, en la résidence d'Oatelands, une seconde audience, et, le 27 novembre, jour anniversaire de l'avènement d'Elisabeth, ils eurent le privilège d'observer, à Whitehall où leur avait été aménagée une place d'honneur, le déroulement de la grandiose cérémonie organisée en cette circonstance (4). Les envoyés, cependant, avaient confidentiellement communiqué les intentions réelles de leur seigneur. On a conservé le texte du mémorandum que le gouvernement britannique fit établir, le 23 septembre 1600, d'après l'exposé verbal de ʿAbd al-Wāḥid ʿAnūn (5). Lord Robert Cecil, qui eut en mains ce curieux document, y put étudier à loisir les offres inattendues du Sultan saʿdien. Sa Majesté la Reine, avait dit à peu près le négociateur, n'ignore point la malignité ni la perfidie du monarque espagnol. Elle a pu, grâce à Dieu, jusqu'à présent, parer chacun des coups qu'il a traîtreusement tenté de lui porter. Mais qu'en sera-t-il dans l'avenir ? Il est à craindre que Philippe ne persévère dans l'agressive

(1) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, p. 167.
(2) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 137, 149, 161, 193, 200.
(3) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 161, 169, 175.
(4) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 201, 202, 203.
(5) V. ce document dans *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 177 et s.

déloyauté : on ne saurait se fier à lui. Si, pourtant, la Souveraine acceptait l'amitié « perpétuelle » d'al-Manṣūr, ne serait-elle pas mieux armée contre les entreprises du « Roi de Castille » ? Ainsi ferait-elle, au demeurant, « œuvre de miséricorde », profitable à « tout le genre humain ». Qu'elle veuille bien considérer les avantages d'une telle alliance : par sa proximité de la Péninsule, le Maroc jouirait, en cas de guerre avec l'Espagne, d'une position stratégique incomparable. De plus, Mawlāy Aḥmad possède en abondance, et mettrait volontiers à la disposition de son alliée, cavalerie, infanterie, poudre et munitions, blé, subsistances diverses, bois et fer pour la construction des navires, même du numéraire. Et, qui sait ? cette ligue réalisée entre les deux Etats, serait-il désormais déraisonnable de vouloir prendre à Philippe III les Indes orientales et occidentales d'où lui vient toute sa puissance ? L'entreprise, certes, paraît hardie, mais le concours de Mawlāy Aḥmed ne la rendrait pas impraticable. Il pourrait, éventuellement, équiper la flotte britannique et prêter un renfort. Le gouvernement anglais saura reconnaître, à ce propos, la valeur de l'armée sa'dienne, qui vient de s'affirmer, une fois de plus, avec son endurance aux climats chauds, dans la conquête du Soudan et de ses « 86.000 » cités [1]. Il serait souhaitable, avait fait entendre 'Anūn à la suite de ces propositions, que la Reine, sa décision prise, donnât l'ordre de conduire au port d'Alep (Alexandrette) une partie, au moins, de la délégation marocaine, pour ne point éveiller les soupçons de l'Espagne quant à l'objet réel de l'ambassade.

On devine avec quelle défiance furent accueillies les ouvertures du Chérif. La Reine, conseillée par son ministre, Robert Cecil, se garda, toutefois, de décourager de si bonnes dispositions et songea même à en tirer profit. Elle fait connaître qu'à son sentiment, la conquête des Indes, par les ressources et la gloire qu'elle vaudrait à ses auteurs, comme par l'affaiblissement qu'elle entraînerait pour leur ennemi commun, lui paraît préférable à celle de l'Espagne. Mais il faut mettre sur pied l'expédition. A cet effet, une contribution de 100.000 livres semble indispensable, qu'elle demande au calife de lui fournir secrètement. La somme lui sera restituée sur les premiers butins que leurs troupes réaliseront au cours de la cam-

(1) L'Empire songhaï s'était effondré le 13 mars 1591 près de Tondibi (entre Bourem et Gao) sous les coups d'une armée marocaine commandée par Jūdar.

pagne. Mawlāy Aḥmed peut compter sur la parole d'Elisabeth (1). Plaisant propos ! La Souveraine, si naturellement prudente et positive, aurait-elle cru à cette chimère ? Certainement non. Et 'Anūn, qu'en devait-il penser ? Fort civilement, il répond que sa Sérénissime Majesté a raison en tout ce qu'elle exprime ; et, pour cimenter l'entente, il suggère qu'Elisabeth envoie à Marrakech un de ses agents les plus sûrs (2).

L'essentiel, dès lors, était dit. Il restait à parfaire l'enquête que les ambassadeurs avaient entreprise, sans doute à la prière de leur maître, sur les conditions du commerce britannique. Ils complétèrent, en particulier, leur collection d'échantillons. Les bénéfices que rapportaient aux Insulaires les sucres du Souss retinrent leur attention. On soupçonna les visiteurs de ne s'y intéresser que pour faire élever éventuellement, à leur retour, le prix de cette denrée. On alla jusqu'à les accuser d'« espionnage économique » et d'avoir travesti le vrai motif de leur venue. La mort mystérieuse de deux d'entre eux, l'interprète Dudar et le vieil Ḥajj al-Massī, épaissit, autour des survivants, la défiance qu'avaient suscitée leurs investigations importunes. Et les trafiquants de Londres s'interrogèrent : 'Anūn et al-Hājj Bā Aḥmad n'auraient-ils point empoisonné leurs coréligionnaires (3) ?... Enfin, ils partirent. Ils eussent aimé gagner Alep, mais le gouvernement anglais, n'ayant pu, ou voulu fermement, vaincre les difficultés qui s'étaient opposées à leur dessein (4), ils se résignèrent à s'embarquer pour le Maroc : à cette date, quelque six mois avaient coulé depuis leur arrivée au Royaume-Uni.

Qu'advint-il d'eux, par la suite ? On l'ignore (5) ; et notre information se fait rare sur cette grande affaire. On sait que la Souveraine donna pouvoir à l'un de ses sujets résidant au Maroc, Henry Prannell, pour continuer avec le Sultan les négociations commencées (6). Prannell alla-t-il voir le Chérif ? Les textes du temps n'en disent rien. Mais on connaît un mémoire déconcertant que Mawlāy Aḥmad fit parvenir le 27 février 1601

(1) *Sources inédites, 1re série, Angleterre*, t. I, pp. 206 et s.
(2) *Sources inédites, 1re série, Angleterre*, t. II, p. 180.
(3) *Sources inédites, 1re série, Angleterre*, t. II, pp. 199, 200, 203.
(4) Sur ces difficultés, v. *Sources inédites, 1re série, Angleterre*, t. II, pp. 184, 189, 190, 191, 192, 193.
(5) Il est possible, toutefois, d'indiquer approximativement la date de leur retour auprès de Mawlāy Aḥmad ; elle se situe avant le 23 ša'bān 1009 (27 février 1601) : *Sources inédites, 1re série, Angleterre*, t. II, p. 204.
(6) Lettres d'Elisabeth à Mawlāy Aḥmad al-Manṣūr, en date du 30 octobre 1600 : *Sources inédites, 1re série, Angleterre*, t. II, pp. 196, 197, 198.

(23 Ša'bān 1009) à la Reine d'Angleterre (1) : il s'y déclare partisan du point de vue britannique. Certes, et pour toutes les raisons qu'Elisabeth a exposées, il vaut mieux conquérir les Indes. Ce subside de 100.000 livres ? Il n'a pas l'appréhension la plus légère à l'avancer. Sa confiance en la loyauté d'Elisabeth est totale : il ne doute pas qu'elle lui rendra ses beaux écus. Il en doute si peu, qu'il les tient tout prêts. Mais la somme est forte, indéniablement. Il ne paraît guère prudent de la confier à un navire marchand ; ne serait-il pas plus sage qu'Elisabeth envoie pour la prendre un vaisseau de guerre fortement armé, et qui tienne caché l'objet de sa mission ? Il faudrait encore s'entendre sur l'occupation des terres conquises. Laquelle des armées alliées s'y établira ? La marocaine, l'anglaise, ou seulement la première, mieux habituée que la seconde aux hautes températures ? Un autre point est à régler : celui du partage des profits. Toutes ces questions doivent être sérieusement débattues : il est donc nécessaire que la Souveraine envoie à Marrakech un représentant qui en traiterait avec lui. Le sujet est d'importance : qu'Elisabeth songe au bénéfice qu'elle tirerait de cette contrée « orientale » : n'est-elle pas située proche un grand nombre de nations musulmanes (2) ? Voyant unies les forces britanniques et marocaines, il est hors de doute qu'elles se joindront à l'alliance forgée entre les deux monarques.

On croît rêver. Est-ce ignorance, hâblerie ou calcul ? Et quelle réponse pouvait attendre le Sultan à ce stupéfiant message ? Vint-elle seulement ? Désormais l'histoire est muette sur les vaines négociations. Le 24 mars 1603, Elisabeth s'éteignait ; cinq mois plus tard, le 25 août, le Chérif la suivait dans la tombe : et leur mort mettait le point final au fantasque projet qu'avait fait naître une folle aventure.

Georges PIANEL.

(1) *Sources inédites*, 1re *série*, *Angleterre*, t. II, pp. 206 et s.

(2) On voit que pour al-Manṣūr (comme encore pour la plupart de ses contemporains), Indes orientales et Indes occidentales faisaient partie d'un même continent.

Communications

LE PROBLÈME DES RAPPORTS DU GUANCHE ET DU BERBÈRE

Les sources de la langue indigène des Canaries sont très inégales en valeur et très difficiles à étudier. Le premier et meilleur groupe de ces sources sont les documents contemporains de la conquête : procès-verbaux, lettres des rois, donations de terres, privilèges, etc. La plupart de ces documents sont conservés dans les registres des archives où ils furent copiés pour l'enregistrement ; ils donnent les mots indigènes non pas directement mais en copie. D'autres mots ont été notés directement par les écrivains tels qu'ils les ont entendus, avec des variations orthographiques inévitables.

L'autre partie des sources est constituée par les relations, les histoires de la conquête et des conquérants, mêlées à la description des mœurs et coutumes indigènes et renfermant des mots et des phrases de leur langage. Dans ces récits nous avons des groupes de valeur et d'authenticité très différentes. Nous avons, par exemple, des histoires de la conquête qui se disent écrites par les conquistadors eux-mêmes, mais cette prétention reste assez douteuse et parfois assurément fausse. De presque toutes ces relations nous possédons divers manuscrits mais avec des discordances dans le texte et spécialement dans l'orthographe des mots indigènes. Plusieurs de ces relations sont venues à nous dans des rédactions tardives et évidemment adultérées. Nous avons l'impression que chaque copiste a fait entrer dans le texte ce qui lui paraissait le plus vraisemblable, et laissé ce qui lui paraissait improbable ou contraire à ses convictions. L'examen critique de ces manuscrits n'est pas encore terminé, et il faut attendre la reconstitution du texte avant de pouvoir utiliser le matériel linguistique de grande importance qu'ils renferment.

D'autres relations sont dues à des auteurs qui ont vécu à peu près cent ans après la conquête. Trois auteurs, Abreu de Galindo, Alonso de Espinosa et Lionardo Torriani, assurément contemporains, diffèrent beaucoup dans leurs récits historiques, mais sont presque identiques en tout ce qui a trait aux indigènes et à leur langue. Seul l'ouvrage du dernier, Torriani, un ingénieur des fortifications de Philippe II, nous est parvenu dans un manuscrit autographe que j'ai trouvé à Coïmbre et que j'ai publié avec une introduction, des commentaires et des appendices sur la langue et la civilisation des indigènes. L'ouvrage du second, Alonso Espinosa, a été imprimé, mais seuls trois exemplaires du livre sont conservés. Du premier, Abreu de Galindo, nous ne possédons que quatre copies plus ou moins tardives, une traduction en anglais, et des citations fournies par des auteurs plus modernes. Nous nous proposons, en utilisant ces documents, d'essayer de rétablir le texte intégral. Les ouvrages de ces trois auteurs coïncident presque littéralement dans les notices sur la langue et les coutumes indigènes ; ils ont puisé sans doute à la même source, aujourd'hui perdue. Ils sont d'une valeur incomparable.

Il existe aussi quelques auteurs plus tardifs qui puisent à des sources inconnues de nous, mais donnent des renseignement de grande valeur en comparant avec le berbère des mots indigènes dont ils n'indiquent pas, malheureusement, la provenance.

A ces auteurs bien connus en leur temps, tous les autres auteurs ont emprunté ce qu'ils nous donnent sur la langue indigène des Canaries. Mais les mots mal copiés y sont souvent défigurés. De plus chaque terme altéré est pris pour un mot nouveau, chacun mettant son orgueil à fournir au moins cent mots de plus que son prédécesseur. C'est avec ce matériel que toutes les études sur la linguistique canarienne ont été faites, mais, en général, on n'a guère utilisé que deux œuvres : celle du Français Berthelot et celle du Dr Chily Naranjo, qui ont l'un et l'autre établi des listes de mots. Exception nellement on remonte parfois jusqu'à Viera y Clavijo. Berthelot a été le premier à reconnaître que la civilisation des indigènes des îles Canaries a été une haute civilisation, mais le matériel linguistique est chez lui très altéré. La même situation se retrouve chez Chily Naranjo, qui l'a copié. Les investigateurs ont puisé dans le vocabulaire fourni par ces deux auteurs les graphies qui leur permettaient une étymologie. Aussi peut-on dire que ce travail de comparaison manquait de base scientifique.

Quand je me suis intéressé à ces problèmes il m'a paru indispensable de commencer par une nouvelle collection des sources. J'ai donc fait des recherches dans les archives de Rome, de Barcelone, de Madrid, de Simancas, de Séville et de Lisbonne et j'ai pu ainsi rassembler dix fois plus de documents que ceux que l'on signalait jusque là.

J'ai suivi chaque mot jusqu'à sa première source et effacé chaque faux doublet. Ce travail m'a permis de réduire le vocabulaire indigène des Canaries dans la même proportion que je l'augmentais. Mais, comme les mots fournis par les premiers auteurs n'ont pas été écrits par des professeurs de phonétique, mais par des hommes qui reproduisaient les paroles telles qu'ils les entendaient et comme l'écriture de leur époque le leur permettait, une nouvelle tâche de critique sévère m'apparut indispensable. Je dus entrer dans l'histoire des langues des auteurs et dans leur orthographe. Un auteur qui n'a pas pu faire une différence des sons dans sa propre langue, n'a pu donner une orthographe correcte d'une langue complètement étrangère à lui. Mais là, encore, nouvelle difficulté : quels étaient les sons de la langue de l'auteur au temps où il écrivait son œuvre ? Au XVe et au XVIe siècles l'espagnol a subi de grands changements phonétiques, mais l'orthographe n'exprime pas ces changements et dans une certaine période les copistes ont changé les lettres et employé les unes pour les autres : certains ont été conservateurs et d'autres progressistes.

Il a donc été nécessaire d'étudier comment les Espagnols de ces temps ont représenté les noms et expressions arabes, les langues des Indiens de l'Amérique, pour avoir une idée de ce qu'ils ont voulu noter en écrivant la langue des indigènes des Canaries. Cet essai de reconstitution des matériaux linguistiques nous a paru la base nécessaire de tout travail de comparaison.

La relation de la langue indigène des Canaries avec la langue berbère a été supposée par la source commune aux trois auteurs Abreu, Espinosa, Torriani, mais nous possédons une autorité plus décisive encore. Dans le manuscrit d'un portugais des Iles Açores, Gaspar Fructuoso, bien antérieur aux manuscrits des trois auteurs précédents, il nous est rapporté comment un certain Antoine Delgado, indigène de la Grande Canarie et conquistador de l'île de Ténériffe, et probablement très proche parent de Juan Delgado, le dernier grand-prêtre indigène de l'île de la Grande Canarie et un des grands conquistadors de l'Amérique, fut interrogé par un autre Portugais, ami de l'auteur, sur l'origine des indigènes des Canaries. La réponse fut : « Mais de la côte de la Berbérie et antérieurement à l'Islam. Je connais trois des langues des Canaries, ma langue maternelle de la Grande Canarie, la langue de Ténériffe, et la langue de la Gomère, et les trois sont parentes. J'ai participé avec l'Adelantado à la conquête de la Berbérie et la langue de ce pays a une ressemblance avec ma langue maternelle. »

Plusieurs auteurs ont fait à notre époque la comparaison des restes de la langue indigène des Canaries avec la Berbérie. Certains d'entre eux ont été affirmatifs dans leurs rapprochements, tout a été fait dans une critique des textes, sans connaître la forme correcte des mots rapprochés. Pour moi, la

connaissance du Berbère pour pouvoir entrer dans ces problèmes, m'a été une chose indispensable, mais je n'ai pu l'étudier que loin des pays où il est parlé et les disques gramophoniques n'ont pas été un remède suffisant. Aussi parler devant les spécialistes que sont les berbérisants de Rabat des difficultés de l'étude du Berbère est inutile et ma pauvre « phonétique des yeux » se trouve en défaut devant leur « phonétique des oreilles ». Mais, ayant fait tout ce qu'il était possible de faire à un homme de l'Europe Centrale, je les prie d'être indulgents à mon égard.

Le but de l'ouvrage que j'achève : « Monumenta Linguae Canariae » est de présenter aux chercheurs, mes collègues, des matériaux apurés et sûrs. J'espère pouvoir y ajouter des documents nouveaux tels que, par exemple, une scène entière d'une comédie d'un poète canarien écrite dans la langue indigène.

Les phrases et les mots que contient mon ouvrage ont été vérifiés avec soin puis comparés non seulement avec les dialectes berbères, mais aussi avec toutes les langues de l'Afrique du Nord, l'Egyptien inclus, avec les langues des rives du nord de la Méditerranée et avec celles de l'Europe Occidentale. Les raisons que j'ai eues d'étendre ainsi le champ des comparaisons viennent de l'étude des civilisations indigènes des Canaries, connues aujourd'hui par les textes des anciens auteurs et par les fouilles faites dans les îles pendant les dernières vingt-trois années. Nous savons aujourd'hui que non seulement des comparaisons avec ce que nous connaissons de la civilisation des Berbères actuels, mais plus encore des comparaisons avec les plus anciennes civilisations néolithiques et des commencements du « chalcolithique », sont nécessaires. Les Canaries ont été visitées par des navigateurs de la Méditerranée et de l'Europe occidentale et ont subi leur influence. C'est ainsi, par exemple, que le grand préhistorien anglais Gordon Childe a reconnu dans certain type de la céramique des Canaries, la céramique de l'ancien mégalithique du nord. D'autres influences sont en relation avec la Mer Egéenne, avec l'Egypte prédynastique, la péninsule Ibérique, et tous ces rapprochements se font avec des éléments culturels d'une ancienneté énorme. Jusqu'à présent nous n'avons pas d'indications que quelqu'une des civilisations déjà individualisées du continent ait influencé les Canaries.

Comme les migrations de civilisation ne se font pas sans les hommes et les hommes sans leur langue, nous devons prendre en considération tout le monde linguistique eurafricain. Les langues de ces temps très anciens ont déjà disparu complètement, ou ne nous ont laissé que de pauvres débris. Seules quatre régions nous ont conservé des langues très anciennes : le Berbère, l'Egyptien, le Basque et les langues Caucasiennes. Comme ces régions ont aussi des relations culturelles évidentes avec les civilisations

canariennes anciennes, nous pouvons et nous devons faire la comparaison des langues qui les exprimaient.

La comparaison avec le Berbère s'est montrée la plus fructueuse. Le Berbère est la clef de la plus grande salle de l'édifice en ruines de la langue indigène des Canaries. Mais cette clef n'ouvre ni toutes les portes, ni toutes les chambres de cet édifice. Nous avons des séries de mots identiques dans le Berbère et le Canarien, dans leur sens et leur phonétique. Parmi eux certains mots démontreraient une influence très récente d'un Berbère moderne. Mais il y a aussi des expressions bien établies qui résistent à toute comparaison avec le Berbère actuel ; les phrases et les verbes notamment ne permettent pas une analyse à base de Berbère. Forcer les mots, inventer des rapprochements est contraire à la bonne méthode scientifique et étranger à l'esprit de mon travail. Ce qui reste douteux doit être présenté comme douteux, jusqu'à ce qu'un chercheur plus compétent ait trouvé la solution.

C'est à cause de cet aspect du problème qu'il m'a paru indispensable d'entrer dans les questions du substratum de l'ancienne langue du mégalithique, langue qui doit avoir existé comme véhicule de relations si intimes des civilisations mégalithiques. J'ai acquis la conviction que les éléments d'une civilisation font leurs migrations avec les noms des choses elles-mêmes et qu'en poursuivant la recherche des choses identiques on peut rencontrer dans leur nom la même identité. Dans les *Acta Salamantina* de l'Université de Salamanque paraîtra un article avec le titre *Strates des choses eurafricaines et strates des mots eurafricains.* Cet article est la preuve d'une hardiesse linguistique, mais il faut toujours un audacieux qui ouvre la voie et nous devons sortir de la conception trop stricte et trop romantique des caissons imperméables des familles de langues.

La valeur du Berbère pour l'étude de la langue indigène des Canaries n'est pas plus grande que la valeur de cette langue en débris pour l'étude du Berbère. Avec elle nous avons la possibilité d'entrer dans le passé linguistique et culturel des Berbères. Nous avons des inscriptions libyques aux Canaries, des inscriptions en signes crétiformes d'une sûre parenté avec l'écriture minoenne, nous avons des inscriptions mixtes libyques et minoennes. Mais de l'importance de la langue canarienne pour l'étude du berbère parlera mieux un berbérisant de l'Institut. A moi, il me reste à répondre aux questions de mon auditoire et à exprimer dans mon français pauvre et barbare la profonde reconnaissance que je dois à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines pour m'avoir permis de visiter le Maroc et prendre contact avec mes collègues français.

Dominik J. WÖLFEL.

LA ZAOUYA MÉRINITE D'ANEMLI, A TAZA

A environ 350 mètres à l'Est de l'enceinte extérieure de Taza, plus précisément : à 250 mètres à l'Est du marabout de Sidi Aïssa, sur la rive gauche de l'Oued Anemli, s'élève un groupe de bâtiments d'aspect moderne et ne paraissant présenter aucun intérêt. Depuis l'occupation française (1914) ils ont successivement abrité un abattoir, puis un dépôt de remonte.

Ces bâtiments devaient exister — au moins en partie — avant l'occupation de Taza. Car ce qu'on peut encore voir, çà et là, de l'infrastructure montre qu'il s'agit d'une construction marocaine. Or, chez les vieux Tazis, ces bâtiments sont connus sous le nom — inattendu — de *El-Mdersa*, littéralement « le Collège ».

Pour Taza, l'existence de deux *médersas* est historiquement attestée. La principale, encore bien conservée, est celle que le mérinide Abû-l-Ḥasan (1) encore prince héritier, fonda vers 723 (= 1323). La seconde, aujourd'hui ruinée, avait été construite par le sultan alaouite Muḥammad ibn 'Abd-Allah, vers 1765. Toutes deux étant situées à l'intérieur des remparts, à quoi peut donc correspondre la soi-disant *médersa* de l'Oued Anemli ?

La solution de cette petite énigme archéologique est apportée par l'une des inscriptions historiques conservées à la Grande-Mosquée de Taza.

Il s'agit d'une stèle (2) où sont énumérées diverses propriétés que le sultan mérinide Abû-'Inân, en 754 (= 1352-53), constitua en biens de main-morte « au profit de la *zaouya* qui se trouve à X, à l'extérieur de Taza ».
Sur la reproduction photographique, le nom du site de cette *zaouya* est

(1) Cf. E. Lévi-Provençal, *Le Musnad d'Ibn Marzûq* in *Hespéris*, t. V, 1925, p. 69, n. 2.
(2) Reproduite par B. Maslow, *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, pl. LIX, *fig.* 145, avec (p. 178) une lecture et une traduction par M. E. Lévi-Provençal.

assez difficile à déchiffrer. Le traducteur l'a lu : *Lamaï*, en faisant d'ailleurs suivre cette lecture d'un point d'interrogation.

Sur l'inscription elle-même, que j'ai pu voir, on lit بلملى . La première lettre, qui ne peut guère représenter que la préposition locative *bi-*, n'a pourtant pas de point souscrit. Le *mīm* est surmonté d'un *sukūn* très visible. Enfin, le *yā'* final est incontestablement lié au haut jambage qui le précède et qui, de ce fait, ne peut être qu'un *lâm*. Il convient donc de lire *bi-Lemlī* « à *Lemli* ».

Or, dans la banlieue de Taza, le seul nom propre géographique que l'on puisse rapprocher du précédent est précisément celui de l'Oued Anemli, au bord duquel est située l'énigmatique *médersa.*

Mais il y a plus. Sur l'inscription, le petit trait qui, remontant vers la droite, paraît relier le *mīm* au haut jambage qui le précède, n'arrive pas exactement au contact de celui-ci. Cette hampe serait alors un *'alif* ; et le petit trait oblique qui suit représenterait le *kursī* d'un *nūn* dont le point suscrit aurait été omis par le lapicide, comme c'est sûrement le cas pour le *bā'* initial. On pourrait donc ainsi lire بانملى « à Anemli ».

Quelle que soit la lecture que l'on adopte : *Lemlī ou Anemlī*, il paraît très vraisemblable que la prétendue *médersa* de l'Oued Anemli représente la *zaouya* fondée par Abû-'Inān. Il reste à expliquer comment l'appellation actuelle a pu se substituer à la primitive.

Depuis des siècles, la *médersa* marocaine n'est plus un établissement d'enseignement, un collège. C'est devenu une sorte d'hôtellerie où des étudiants — en grande majorité étrangers à la localité — sont logés et nourris, les cours étant donnés au dehors, en général dans une mosquée voisine.

Quant à la *zaouya*, c'était, à l'époque mérinite, quelque chose de tout différent de ce qu'elle est aujourd'hui.

Dans son *Musnad*, Ibn-Marzûq dit expressément (1) que, au Maroc, la *zaouya* est un local destiné à abriter les voyageurs de passage et à fournir la nourriture à ceux d'entre eux qui sont dans le besoin. Il s'agissait donc d'un établissement de bienfaisance, d'un hospice gratuit pour voyageurs pauvres. Cette définition est d'ailleurs confirmée par la teneur de l'inscription de fondation d'une autre *zaouya* (2) par le même sultan Abû-'Inân, dans la même année 754 : « asile pour les voyageurs qui arrivent, aiguade pour les chemineaux ». Dès lors, on comprend qu'une *zaouya* de cette nature ait pu finir par être qualifiée de *médersa* au sens moderne.

De fait, l'emplacement de cet hospice avait été judicieusement choisi :

(1) Cf. *op. cit.*, pp. 36 et 71. — Aussi *Dakhîra Saniyya*, éd. Ben Cheneb, p. 34.

(2) Cf. *Istiqṣā'*, II, pp. 101-102. — Dans sa traduction (*Archives Marocaines*, vol. 33, p. 332), Ismaël Hamet a inexactement rendu l'arabe *zâwiya* par «chapelle».

en dehors de la ville mais tout auprès, sur un cours d'eau permanent, au point précis où celui-ci est franchi par un pont ancien que devait utiliser la piste Oujda-Taza, venant de J'âouna pour aboutir à Bâb-ej-Jem'a, seule porte de la ville ouvrant sur l'Est [1].

Il paraît donc très vraisemblable que la soi-disant *médersa* de l'Oued Anemli correspond à la *zaouya* d'Abû-'Inân. Il serait souhaitable qu'elle soit examinée par un spécialiste. Peut-être, sous les remaniements modernes, y retrouverait-on des vestiges mérinites, sinon l'inscription de fondation elle-même.

Divers auteurs ont consacré des monographies à Taza et à ses monuments: Campardou et André, *Notes sur quelques monuments anciens de Taza* (in *Renseignements Coloniaux*, en supplément à *l'Afrique Française* de septembre 1915) ; Voinot, *Taza et les Riata*. Aucun d'eux ne parle de cette *médersa* extérieure. Dans la 7e édition (1950) de son *Maroc* (collection des *Guides Bleus*), Prosper Ricard écrit (p. 368), à propos de Taza « Abou Inane y construisit, extra muros, un hôpital et une zaouïa dont il ne reste pas de traces ». Sans doute a-t-il puisé ces renseignements dans l'ouvrage de M. B. Maslow, où il est d'ailleurs indiqué que, seule, la *zaouya* était située à l'extérieur de la ville, l'hôpital (*mâristân*) étant à l'intérieur.

Georges S. COLIN.

(1) La *médersa* de l'Oued Anemli est à environ 450 mètres de cette porte. A Salé, c'est exactement à la même distance de Bâb-Fâs que le même sultan Abû-'Inân fonda, pour les voyageurs pauvres, la *zaouya* dite aujourd'hui *Zâwît-en-Nussâk*. — Pour d'autres *zaouyas* édifiées *extra muros*, à l'intention des voyageurs arrivant de nuit après la fermeture des portes, voir (pour Tunis et également au XIVe siècle) Az-Zarkachî, *Târîkh ad-Daulatain*, éd. Tunis, 1289, p. 101 et la traduction Fagnan, p. 187.

IBERO-AFRICANA

I. — CHAUCER ET « BELMARYE »

Il y a au v. 57 du prologue des *Contes de Cantorbéry* un toponyme que les commentateurs les plus autorisés n'identifient qu'avec un peu d'imprécision : c'est le mot *Belmarye.*

« *In Gernade at the sege eek hadde he be*
« *Of Algezir, and riden in Belmarye.* »

« Belmarye et Tramissène (Benmarin et Tremezen, aujourd'hui Tlemcen), dit Louis Cazamian, étaient de petits royaumes maures du Maghreb » (1). « Belmarye et Tramissène étaient des royaumes moresques d'Afrique », écrit Joseph Delcourt (2). En gros, c'est bien cela, et il n'y a pas lieu d'insister sur Tramissène, facilement reconnaissable. Quant à Belmarye, il suffit d'avoir quelques notions sur l'histoire de l'Afrique du Nord pour comprendre que le mot désigne les Mérinides ou Beni Merin de notre Maroc, qui figurent dans les textes espagnols et portugais sous la forme *Belamarin, Belamarim, Benamarin,* etc., toute voisine de celle qu'on lit chez Chaucer. Comme le poète était nourri de culture française, il n'est pas inutile de rappeler que cette forme hispanique est passée en français, où l'on trouve *Belmarin, Balmarin, Bellemarine,* etc. (3).

(1) CHAUCER, *Contes de Canterbury*, Coll. bilingue des Classiques étrangers, Aubier, Paris, s. d. [1942], p. 305. *Tramissène* est mentionné au v. 62.
(2) Geoffrey CHAUCER, *Contes de Cantorbéry*, éd. Joseph Delcourt, Paris, Aubier, 1946, p. 134 (Bibliothèque de philologie germanique, X).
(3) Cf. P. BOISSONNADE, *Du nouveau sur la Chanson de Roland*, Paris, 1923, p. 164 et n. 4.

On peut toutefois se demander si Chaucer ne pense pas à un événement plutôt qu'à un pays. On se souviendra que, quatre ans avant la prise d'Algeciras, associée à Belmarye dans les mêmes vers, c'est-à-dire à l'automne 1340, une armée mi-castillane mi-portugaise avait remporté la célèbre victoire du Salado sur une armée musulmane dont le principal chef était le sultan mérinide Abou' l-Hassan. Aussi les anciens textes dénomment-ils souvent cette bataille : victoire de Benamarín (1). Si l'on regarde le contexte, on serait volontiers porté à croire que Chaucer n'a pas voulu dire, un peu platement, que son chevalier s'est battu au Maroc, mais que, en bon croisé, il a participé à la grande bataille du Salado comme au siège d'Algeciras.

Il est facile d'objecter que, si nos principales sources (2) mentionnent bien des chevaliers anglais et français au siège d'Algeciras en 1344, elles n'en signalent aucun à la bataille du Salado en 1340. Mais il est évident que l'on ne saurait demander à Chaucer l'exactitude d'un chroniqueur ni chercher dans un texte poétique des précisions historiques minutieuses. On peut objecter également que Chaucer ne s'est jamais rendu dans la Péninsule hispanique. Mais, dans le cas d'un événement qui avait fait beaucoup de bruit, il n'était besoin que d'une information générale, et l'on ne doit pas oublier qu'en 1376-1377 Chaucer avait rencontré des gentilshommes castillans aux conversations diplomatiques de Montreuil-sur-mer (3).

II. — MAROC PORTUGAIS ET ANDALOUSIE

Dans l'*Archivo Hispalense* de Séville, 1951, nº 47, pp. 469-472, et sous le titre *Luis de Loureiro en la Baja Andalucia*, M. Hipólito Sancho de Sopranis a publié un document de l'*Archivo de Protocolos Notariales* de

(1) P. ex. le *Victorial* de Gutierre Díez de Games, éd. Carriazo, Madrid, 1940, pp. 48, 119 et 275 ; cf. Leopoldo Torres Balbás, dans *Curso de conferencias sobre la politica de los Reyes Católicos*, t. II, Madr 1951, p. 99.

(2) *Crónica de Alfonso XI* attribuée à Fernán Sánchez de Valladolid, dans *Biblioteca de Autores Españoles*, t. LXVI (*Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. I), et Rui de Pina, *Chronica de ElRey Dom Afonso o quarto*, Lisbonne, Ed. « Biblion », 1936 (reproduit la médiocre édition de Lisbonne, 1653). Le texte castillan dit *Crónica de 1344*, qui va jusqu'à la prise d'Algeciras, est encore inédit et doit être publié par M. Ramón Menéndez Pidal (cf. B. Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía española*, t. I, 2ᵉ éd., Madrid, 1947, p. 221). La relation portugaise de la bataille du Salado (dans Alfredo Pimenta, *Fontes medievais da história de Portugal*, vol. I, Lisbonne, s. d. [1948], pp. 211-256 ; cf. « Hespéris », XXXVI, 1949, pp. 251-252) ne signale pas non plus la présence au Salado de combattants étrangers à la Péninsule. La chronique d'Alphonse XI de Castille mentionne bien un Français, mais c'était un chevalier établi en Espagne (*B.A.E.*, t. LXVI, p. 324 *b*).

Sur la présence des Anglais dans la Péninsule hispanique entre 1340 et 1400, on pourra se reporter aux indications de William J. Entwistle, *A lenda arturiana nas literaturas da Peninsula Ibérica*, trad. port. de António Alvaro Dória (revue et augmentée par l'auteur), Lisbonne, 1942, pp. 26-27. L'auteur cite en note (p. 27, n. 1) le vers de Chaucer, mais sans identifier *Belmarye* — petit problème étranger à l'objet de son étude.

(3) Cf. Luis Suárez Fernández, *Intervención de Castilla en la guerra de los cien años*, Valladolid, s. d. [1950], p. 88 ; mais l'auteur n'indique pas sa source. Celle-ci est probablement Froissart, d'après Emile Legouis, *Geoffroy Chaucer*, Paris, 1910, p. 10.

Jerez de la Frontera qui nous apporte d'intéressantes précisions sur l'histoire des places luso-marocaines en 1549. C'est un acte daté de Jerez, 24 mars 1549, par lequel Luís de Loureiro, en tant que représentant du roi Jean III de Portugal, délègue au capitaine Juan de Loaisa les pouvoirs nécessaires pour recruter dans le pays 500 soldats d'infanterie et les embarquer vers le Maroc au Puerto de Santa María. M. Sancho de Sopranis, comme on le comprend aisément de la part d'un historien de l'Andalousie, s'intéresse surtout au commandeur Pedro de Benavente Cabeza de Vaca, chez qui l'acte fut signé et qui y figure comme témoin. Mais en outre la pièce complète, en la confirmant, la documentation rassemblée dans les *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, série Portugal, t. IV, Paris, 1951, pp. 333-334 et doc. CII. Arrivé au Puerto le 8 mars 1549, reparti pour Ceuta le 14, revenu au Puerto le 20, Luís de Loureiro pouvait être le 24 à Jerez sans la moindre difficulté. D'autre part, nous retrouvons dans le document le capitaine Juan de Loaisa, auteur du mémoire qui constitue le doc. CII cité plus haut, et qui jusqu'ici n'était pas autrement connu. Il est très naturel que, ayant à recruter des troupes en Andalousie, les autorités portugaises aient préféré confier cette mission à un officier espagnol comme le capitaine Loaisa.

Robert RICARD.

UN AMI MÉCONNU ET DEUX OEUVRES INÉDITES D'E. DELACROIX

La personnalité et l'œuvre d'un grand artiste réservent toujours des surprises et des découvertes. C'est ainsi qu'au hasard de recherches sur l'iconographie marocaine j'ai eu la chance de rencontrer deux œuvres inconnues exécutées par Delacroix pendant son voyage au Maroc.

On sait que Delacroix fut compris presque par surprise dans l'Ambassade que Louis-Philippe, afin d'améliorer les relations franco-marocaines, envoyait au Sultan Abderrahman sous la conduite du comte de Mornay.

Armand Bertin, du « Journal des Débats », Duponchel, directeur de l'Opéra et Mlle Mars. belle et jeune avec obstination, avaient chaleureusement recommandé le peintre à Mornay. Delacroix, de naturel casanier, n'aimait guère les voyages. Il ne faut rien moins qu'une espèce d'enlèvement pour le décider à supporter les imprévus et les inconforts d'une randonnée si hasardeuse, et à la veille du départ il se sent « très ahuri » (1).

La mission s'embarque à Toulon, le 11 janvier 1832, sur l'aviso « La Perle », commandant Douglas. Puisqu'il a pris tant de risques, Delacroix a maintenant hâte d'arriver, d'autant plus qu'il a le mal de mer. Après treize jours de route, le 24 janvier, il est au large de Tanger. Le représentant de la France, Jacques Denis Delaporte se présente à bord « dans un canot monté par une vingtaine de marabouts, noirs, jaunes, verts, qui se sont mis à grimper comme des chats dans tout le bâtiment » (2).

Si cette réception peu protocolaire amuse Delacroix, il est probable qu'elle choque le comte de Mornay et que cette impression défavorable fait du tort à J. D. D. dans l'esprit du jeune Ambassadeur.

(1) Lettre à Villot, Décembre 1831.
(2) Lettre à Pierret, 24 décembre 1831, devant Tanger.

Mornay est trop courtois pour ne pas faire toujours bonne figure au chargé d'affaires, mais sa correspondance avec les Affaires Etrangères indique qu'il le tient pour quantité négligeable et qu'il fait peu de cas de ses autres qualités.

En revanche, Delacroix devient très vite le familier du Consulat. Il est permis de supposer que cette sympathie mutuelle n'est pas née uniquement des relations obligatoires entre la mission française et le représentant de la France à Tanger, mais d'une similitude de goûts et d'éducation.

Il est très déconcertant lorsqu'on lit le *Journal* de Delacroix de découvrir parmi tout l'appareil du peintre romantique un « grand bourgeois » avec toutes les qualités, les travers et les préjugés de sa caste. A la réflexion, on se souvient que Delacroix fut élevé dans un milieu de haute culture où s'épanouissaient encore les raffinements de l'Ancien Régime défunt, qu'il était fils de diplomate (sinon celui de Talleyrand) et que sa mère était la fille du grand Oeben et la belle-fille de Riesener.

Or J. D. D. appartenait à un milieu très proche de celui de Delacroix. Né à Paris, le 14 avril 1777 sur la Paroisse Saint-Séverin, il a 17 ans lorsque son père, bourgeois de Paris et banquier, est guillotiné au couvent de Picpus. L'année suivante, en 1795, il devient l'élève de l'école des Langues Orientales où il apprend l'arabe et le persan et, le 19 mars 1798, il est nommé par Bonaparte membre de la Commission des Sciences et Arts de l'Expédition d'Egypte. Il n'est pas plus tôt arrivé au Caire qu'on le charge de la traduction « des registres arabes pour la partie des finances ». Quand il a terminé cet effroyable pensum, le Général Cafarelli du Falga l'attache à sa personne en qualité de secrétaire interprète. Mais Cafarelli est tué devant Saint-Jean d'Acre et J. D. D., « payeur général auprès des cinq intendants coptes », retourne au Nil et à la table de logarithmes.

De 1800 à 1801 il occupe cependant un poste mieux adapté à ses connaissances qui sont étendues ; il est bibliothécaire de l'Institut d'Egypte et, lorsqu'il rentre en France, il emmène avec lui pour la Bibliothèque Nationale plus de 200 manuscrits orientaux.

Le 8 février 1804 il repart pour l'Afrique, cette fois-ci comme chancelier-interprète au Consulat de France à Tripoli de Barbarie. Il fait ainsi son entrée dans la Carrière mais c'est par la petite porte et cela explique les retards que le Ministère des Affaires Etrangères, où l'esprit de caste ne date pas d'aujourd'hui, a toujours apportés à son avancement.

Sa tâche quotidienne ne l'empêche pas de publier un ouvrage dédié au prince de Bénévent sur les ruines de Leptis Magna et un tableau général

de la Régence de Tripoli » ainsi qu'un « Abrégé chronologique de l'histoire des Mameluks ». Mais il fait mieux encore à Tripoli de Barbarie, il y rencontre l'amour sous les traits d'une ravissante italienne et parce que, comme le dit Giraudoux, « le lyrisme de la vie de fonctionnaire n'a d'égal que son imprévu », il se marie en dépit du Corps Diplomatique qui semble avoir soulevé des objections.

Angelina Regini, née en avril 1792, fille de Philippe Régini, sujet étrurien, et d'Elisabeth Martehiani, napolitaine, était non seulement belle mais « jolie », et, pour user du style de l'époque, d'une vertu exemplaire.

J. D. D. en est si passionnément amoureux, « il est si grand admirateur de ses excellentes qualités », qu'il se résoudrait à donner sa démission pour l'épouser si l'on s'opposait au mariage. Mais J. D. D. n'eut pas à démissionner, la permission lui fut accordée, et il épousa la très belle et très vertueuse italienne qui ajoutait à toutes ses qualités celle d'une parfaite connaissance de l'arabe. Trop heureux chancelier qui réunissait ainsi sous son toit la beauté, la vertu et la science.

En 1813, J. D. D. devient gérant du Consulat de Tripoli et reste consul de fait jusqu'en 1816. Pendant les Cent Jours, « contraint et forcé », il se rallie à Napoléon. Le « résistancialisme » était sans doute impossible à Tripoli sous l'Empire.

Mais le gouvernement de Louis XVIII ne lui tint pas rigueur de son manque de fermeté et le 8 octobre 1816 il est nommé à Tanger comme chancelier-interprète intérimaire. Tout en expédiant les affaires courantes il traduit quatre ouvrages sur la Tripolitaine. En 1819 il est nommé Vice-Consul sans changement d'affectation. Sa Majesté très catholique lui décerne la croix de l'ordre de Charles III pour avoir aplani avec habileté certaines difficultés entre des sujets espagnols et les autorités locales. Lorsqu'en août 1828 Sourdeau, consul en titre, meurt, il peut raisonnablement espérer sa place, mais les Affaires Etrangères l'oublient, les Affaires Etrangères se soucient aussi peu de ses réclamations que de lui trouver un remplaçant dans un poste très difficile.

Tel était le personnage, grand travailleur esprit curieux et de bonne compagnie, que Delacroix devait rencontrer presque quotidiennement pendant son séjour à Tanger.

Nous ne rencontrons que deux ou trois fois le nom du Consul Delaporte dans la correspondance ou les notes du peintre en cette année 1832. Ces courtes notes indiquent que Delacroix est souvent en contact avec le Consul et qu'il est très curieux des connaissances que celui-ci a recueillies dans ses voyages. Mais il existe une preuve meilleure encore de relations familières entre Delacroix et le Consulat, c'est le portrait de Mme Delaporte. Delacroix n'en fera point d'autres au Maroc, pas même celui de la jolie Mlle Hay avec qui il « file » pourtant « un petit amour sentimental ».

Angelina avait alors 40 ans et si les « Instituts de beauté » n'existaient pas encore pour convaincre les femmes de l'éternité de leur jeunesse, on espère cependant qu'elle était restée jolie et qu'en fixant ses traits, Delacroix remerciait en même temps l'hôtesse de son amabilité et la femme de sa grâce.

Mais ce n'est qu'une espérance car le portrait a disparu. Il est signalé et décrit à la page 236 dans le catalogue dressé par Moreau en 1873 : « le portrait de Mme Delaporte, hauteur 20 cm., largeur 15 cm., portrait en buste. La coiffure rappelle celle de Mme Riesener ».

Delacroix ne se contente pas de faire le portrait de Mme Delaporte. Avant son départ il offre encore au Consul deux de ses œuvres récentes. Ces deux œuvres appartiennent encore aux descendants de J. D. D. et c'est grâce à l'un d'eux que j'en ai eu connaissance. Elles ne posent aucun problème d'authenticité puisqu'elles sont signées toutes deux et qu'elles n'ont pas changé de mains depuis le jour où Delacroix en fit don.

Le no 1 est une peinture à l'huile de 15 cm. sur 22. On y voit un cavalier maure courant la poudre et Delacroix a représenté cette scène plus d'une fois. Mais cette petite toile offre des caractéristiques intéressantes. D'abord on peut l'identifier sans trop de présomption avec le « maure courant la poudre » qui figure sur un inventaire dressé par Delacroix lui-même entre 1842 et 1843 en vue d'une candidature à l'Institut. L'inscription portée par Delacroix est celle-ci : « Maure courant la poudre au P. Delaporte ». Il s'agit certainement du Consul. La lettre P. peut être une mauvaise lecture d'André Joubin qui a publié le journal.

De plus, le mouvement du cavalier, les bras crispés sur son fusil, les draperies qui l'entortillent et qui ressemblent davantage au haïk qu'au burnous paraissent avoir eu pour premier modèle un dessin de la collection Van Gelder.

Le cheval au galop, crinière hérissée, s'enlève sur un ciel gris, sa robe est brune, il porte une selle rouge. Le vent de la course gonfle le manteau blanc du cavalier. Par dessus le séroual se distingue un vêtement bleu. Au fond, sur la gauche, un groupe de six cavaliers minuscules, l'un d'eux portant un étendard, ont un certain air très donquichotesque. Une herbe d'un vert jaunâtre couvre le sol vallonné. La toile est signée Delacroix 1832. L'effet général est sombre. On sait que les toiles du peintre ont souffert du temps et que ce coloriste a eu de la malchance dans le choix de ses couleurs dont la qualité médiocre a mal résisté au temps.

Le no 2 est une aquarelle et mesure 18 cm. sur 24. Au premier plan se tient debout un marocain barbu drapé dans une grande pièce de tissu blanc. Cette fois-ci il s'agit visiblement d'un haïk. Sur le haut du corps, la draperie laisse voir un vêtement rouge. Les traits du personnage sont

beaux, le nez fin, le front très haut, l'expression pleine de dignité. Il s'appuie du bras droit sur le long fusil cerclé d'argent, le moukahla, dont la large crosse recourbée repose sur le sol. L'autre bras pend le long du corps dans une attitude assez gauche et retient les plis du manteau.

Derrière lui, se trouvent deux autres personnages. L'un d'eux paraît être une femme assise par terre, enveloppée dans son manteau et la tête enturbannée. L'autre debout, en séroual, ceinture et gilet, porte une coiffure conique teintée de rouge. Des montagnes piquées de verdure bordent l'horizon.

Cette œuvre non datée est signée E. Delacroix. On voudrait bien savoir de qui Delacroix fait ici le portrait car il s'agit visiblement d'un portrait. Mais l'identification est difficile. Comme pour le « Maure courant la poudre » on peut penser qu'il a rencontré son modèle sur la route de Meknès à Tanger. Le vêtement et une certaine douceur d'expression ainsi que le geste de la main reprenant les plis du tissus font penser au favori du sultan, Mokhtar, qu'on voit à la droite du souverain sur la grande toile du musée de Toulouse. Il est difficile de dire plus.

Tels sont les souvenirs qu'en partant Delacroix laissait à Delaporte.

L'année suivante, les Affaires Etrangères, cédant enfin aux instances du consul, lui permettaient de quitter Tanger. Le 1er avril 1833 Delaporte s'embarque avec sa famille sur le Brick Goélette Léopold Segundo et gagne Alger. Dès le 1er mai il prend son nouveau poste d'interprète en chef de l'Armée d'Afrique et de Directeur des Affaires Arabes. Il a pour mission de réorganiser le corps des interprètes et de débarasser les cadres de certains éléments incompétents ou peu recommandables. Mais une pareille tâche n'est pas facile pour cet homme intègre qui refuse de céder à certaines sollicitations. Il renonce assez rapidement à ces importantes fonctions et il faut croire que le Maroc lui tient au cœur puisqu'il accepte en juin 1836 de se rendre à Mogador comme consul. Il se consacre alors à l'étude du berbère, langue encore très peu connue. Il est admis à la retraite le 21 septembre 1842 et rentre en France l'année suivante.

Delacroix et lui ne s'étaient pas perdus de vue pendant ces années et ils éprouvaient toujours du plaisir à se retrouver. Ainsi, le 10 avril 1850 nous lisons dans le journal : « M. Delaporte est venu me voir. Il est on ne peut plus intéressant. Il sait et se souvient énormément. Il me parle du Maroc. Bias a été disgracié, étant gouverneur de Fès. Il a vu dans les tribus les cheikhs frappant une taxe faire à chacun son calcul avec des petits cailloux (*calculi*) ou des coquilles. Il me dit que chez les romains on appelait *accincti* les soldats et *incincti* les gens du peuple. C'est comme au Maroc. Il dit qu'ils sont imitateurs mais point inventeurs » (1).

(1) *Journal de Delacroix*, 10 avril 1850. Ed. Joubin, t. I.



Pl. II



On remarquera ici chez Delacroix comme chez l'ancien consul la curiosité d'esprit et le goût de l'érudition qui ont dû les réunir plus d'une fois. Cependant J. D. D. continue de travailler, utilisant les connaissances qu'il a acquises au cours de ces années en Afrique du Nord. En collaboration avec quatre autres savants, il publie le dictionnaire franco-berbère « Dialecte écrit et parlé par les kabailes de la division d'Alger » et un spécimen de la langue berbère.

Il meurt le 23 janvier 1861 sans avoir pu occuper la chaire de berbère que le gouvernement s'était un moment proposé de créer. Mme Delaporte devait lui survivre dix ans et mourait à Paris rue Guénégaud le 18 octobre 1871.

Qu'est devenu son portrait ? Il figurait encore sur l'inventaire des collections de Pacifique Henri Delaporte, son second fils, mort en 1877. Peut-être le portrait n'est-il qu'égaré et peut-être ne faut-il voir dans sa disparition que le résultat d'une de ces étranges sublimations dont les partages de famille ont le secret. Ou bien, comme l'ont fait malheureusement trop de nos chefs-d'œuvres nationaux, il aura traversé l'Atlantique pour enrichir quelque musée où il figure en bonne place à côté des faux Goya et des faux Corot que nos amis d'U.S.A. ont tant de joie à collectionner [1].

Manon HOSOTTE-REYNAUD.

(1) Les renseignements inédits sur J. D. D. sont dus à l'obligeance de M. Henri-François Buffet, archiviste de l'Ille-et-Vilaine.

SÉPULTURES ROMAINES A RABAT

Au bas de la falaise sur laquelle est bâti le quartier de la Tour Hassan, à un endroit où elle s'écarte un peu de la rue d'Alger prolongée, par suite de son exploitation en carrière à une époque ancienne, on avait remarqué, il y a quelque temps déjà, des restes de murs dont l'origine n'avait pas été déterminée (1). M. Delpy, Inspecteur des Métiers et Arts Indigènes, y ayant aperçu des tessons de poterie vernissée d'époque arabe eut l'idée d'y pratiquer des fouilles dans l'espoir de recueillir de la céramique plus ancienne encore. Ce qu'il dégagea, avec l'aide du Service des Antiquités, ce furent des restes de constructions romaines faisant partie, comme on le reconnut ensuite, de la nécropole romaine de Sala.

On distingue encore nettement le plan de trois chambres creusées à même le grès tendre où on avait réservé l'emplacement des murs et cloisons, au moins dans leur partie inférieure, ce qui épargnait d'autant la maçonnerie. La partie supérieure, au-dessus d'une hauteur d'un mètre à peu près, a été détruite par l'exploitation de la falaise en carrière, dès le Moyen Age probablement, si bien que tout ce qui était constructions proprement dites, s'il y en a jamais eu, n'existe plus. Les trois chambres A, B, C, appartenaient à deux tombeaux distincts (*fig.* 1). Les deux premières communiquent entre elles. A contenait les restes d'une citerne rectangulaire (*fig.* 2), le fond légèrement incliné menant à une excavation circulaire pratiquée à une extrémité de manière à ce qu'on pût utiliser la provision d'eau au maximum. B était divisée en deux par une cloison dont subsistent seules amorces à droite et à gauche ; la partie antérieure contenait un bloc de grès rectangulaire (0 m. 60 × 0 m. 30 × 0 m. 30) dont les deux petites faces avaient été encadrées d'une moulure saillante mais qui s'est effritée, étant donné la mauvaise qualité du matériau (*fig.* 3). Au moment de sa décou-

(1) Ils avaient été signalés par M. Célérier à mon regretté prédécesseur L. Châtelain.

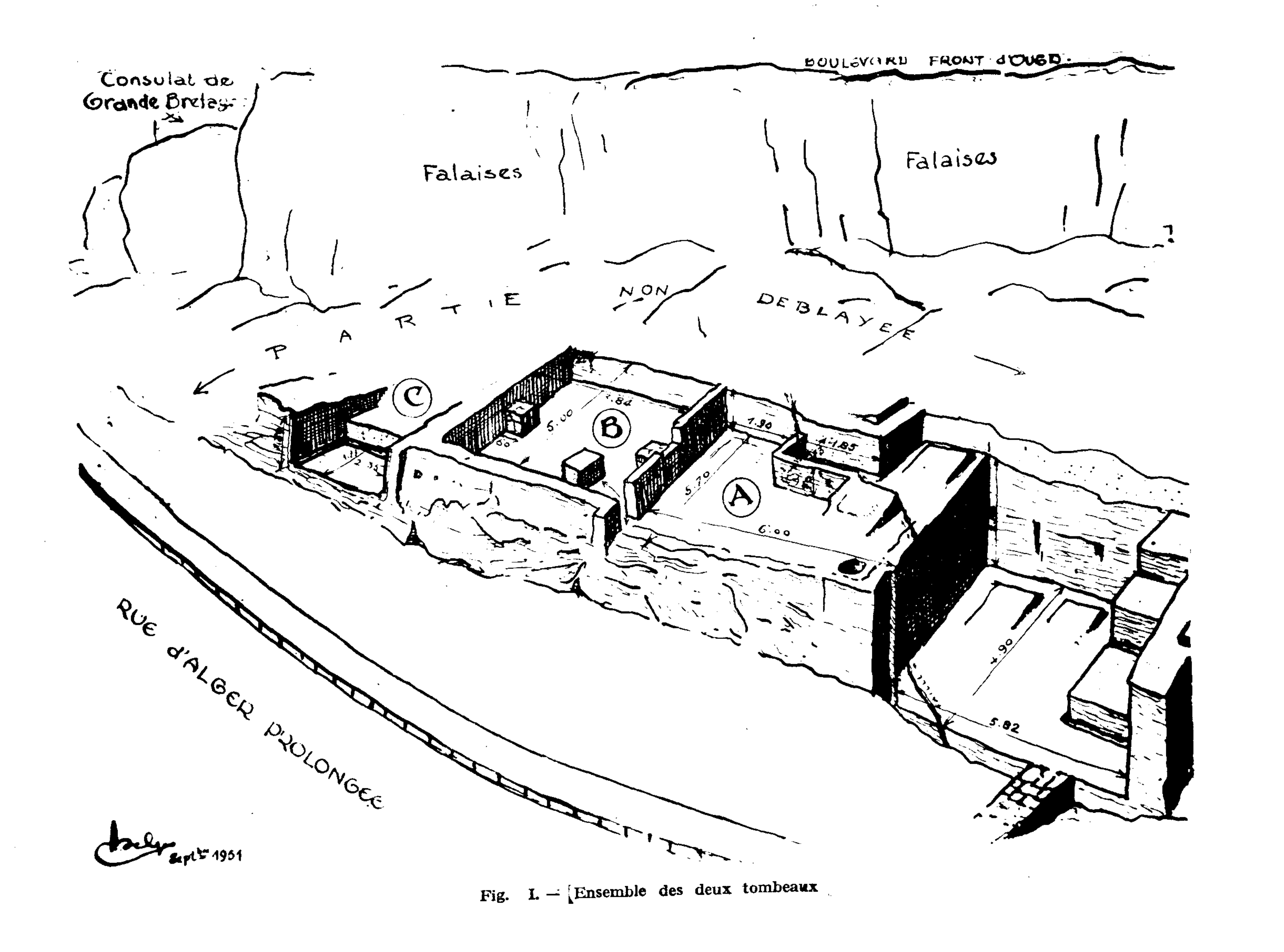


Fig. I. — Ensemble des deux tombeaux

verte ce bloc obstruait la porte de communication C, dont la partie antérieure a été détruite, sans doute lorsqu'a été aménagée la route voisine, avait ses murs revêtus d'une épaisse couche de chaux (*fig.* 4). Il y a été retrouvé des restes de blocage romain caractéristique : mélange de chaux et de tuileau concassé et des fragments d'un enduit peint provenant probablement d'une autre pièce où on distinguait encore des bandes de plusieurs couleurs : rouge, noir, blanc, jaune.

Ces vestiges rappellent singulièrement ceux de la nécropole romaine de Carmona près de Séville (1). Les sépultures espagnoles ont été pratiquées dans une ancienne carrière abandonnée par les Romains après épuisement de la pierre de bonne qualité. On a taillé des chambres dans la roche tendre en réservant des cloisons, des bancs, des lits de triclinium pour les banquets funéraires et dans les grandes salles des piliers qui assuraient la solidité du plafond. Notre salle A apparaît. par comparaison avec les organisations semblables des Ibéro-Romains, comme étant le lieu où l'on préparait les repas : une cuisine dont le fourneau devait être constitué par un bloc sur lequel on mettait le charbon, à côté de la citerne dont l'eau servait aussi bien aux purifications rituelles qu'à la préparation des mets. Les banquets se célébraient probablement dans la partie antérieure de la salle voisine B, le bloc de grès quadrangulaire étant l'autel ; les urnes contenant les cendres des défunts se plaçaient sans doute dans la partie postérieure, dans des niches creusées dans la paroi rocheuse ou la maçonnerie dans la zone détruite ; il faut se représenter cette pièce comme le columbarium classique, semblable au petit monument que nous avons eu la chance de voir en 1935 derrière la Résidence, entre le boulevard extérieur et le mur almohade, alors que le service de la voirie avait ouvert une large tranchée.

Le mobilier a naturellement disparu depuis longtemps, ces pièces ayant dû servir à un usage profane, comme le laisse supposer l'obstruction de la porte par l'autel et d'autres pierres. Nous avons néanmoins pu recueillir quelques débris intéressants.

1° Inscriptions. — Des fragments ne portant plus qu'une seule lettre et appartenant à des inscriptions différentes, étant donné la diversité de nature et d'épaisseur de la pierre, ne se prêtent à aucune restitution. Un seul fait exception :

hauteur des lettres : 2 cm. et 1 cm.

COR (nelius) ?
DOM (itianus) ?
VIXIT A (nnos)
CO (rnelius) ?

(1) R. THOUVENOT, *Essai sur la province romaine de Bétique*, p. 553.

On peut lire aussi tous les noms au féminin, d'autant plus qu'il n'y a pas de prénoms (les inscriptions découvertes à Chella jusqu'à présent portent les *tria nomina*). Ces personnages peuvent être aussi de petite condition qui ne possèdaient pas les droits de cité romaine (1).

Deux monnaies seulement sont datables en gros grâce à l'effigie impériale.

1° Claude (41-54 ap. J.-C.). Le profil est nettement reconnaissable.

2° Hadrien, consul pour la troisième fois. Monnaie frappée sans doute en 125-128, celle-ci en remarquable état de conservation et où le profil impérial dénote un graveur maître en son art (2).

Les objets de métal offrent peu d'intérêt ; ce sont : un anneau de fer, une clef en bronze, deux clous en bronze, l'un qui a certainement servi à un ouvrage de charpente, l'autre dont la tige a été complètement enroulée sur elle-même, peut-être dans quelque intention religieuse, la base d'une anse de situle ornée d'une palmette et de deux volutes au dessin élégant, et les morceaux d'un petit disque qui avait reçu un décor gravé aujourd'hui indistinct.

Nous citons pour mémoire une épingle à cheveux en os, échantillon de parure féminine comme il s'en rencontre tant dans nos fouilles romaines.

Plus intéressants sont les fragments de verre. Les uns, incolores, sont plats et, étant donné la destination probable du monument, ne proviennent pas de vitres mais sans doute de ces urnes cinéraires à parois plates, rectangulaires, qu'on abritait dans des vases en plomb ou des petits coffres en pierre ; les autres, bleutés, incurvés, sont certainement les restes des petits flacons à parfums, à fond hémisphérique et col allongé, qu'on déposait dans les tombeaux et qu'on désigne sous le nom de lacrimatoires.

La céramique est intéressante. Elle comprend d'abord une anse d'amphore marqué M. E. Ero(s) ? Ce serait un affranchi dont il est d'ailleurs impossible de restituer le *gentilice*. En Andalousie, à Peña de la Sal, l'antique *Arva*, G. Ed. Bonsor a retrouvé une anse de lecture assez incertaine, M. E. E. (ou B ?) qui peut se rapporter au même personnage. Nous trouvons ensuite des tessons de petits vases d'usage courant, l'un en terre grise, décoré de pointes saillantes et que Déchelette classait parmi les poteries fabriquées à Vichy au 1er siècle ap. J.-C. (3). D'autres, jattes et plats creux à vernis rouge lustré, moulés, dont le décor représente des médaillons et des dents de loup. Ce sont les produits ordinaires de l'atelier de Condatomago (4). Enfin certains ont été décorés à la barbotine. Le motif des

(1) La base de M. Sulpicius Felix porte sur un de ses côtés le nom de L. Cornelius Victor.

(2) A. — Hadrianvs Avgvstvs. Son buste lauré à droite, une draperie sur l'épaule gauche.

R. — Cos. III. S. C. L'Equité debout à gauche tenant une balance de la main droite et un sceptre de la main gauche.

Cohen II n° 385, p. 139. — Mattingly and Sydenham. *Roman Imperial Coinage*, t. II, p. 484 n° 637 Pour le buste, p. 336, B.

(3) Dechelette. — *Les vases céramiques ornés de la Gaule romaine*, I, p. 61-63.

(4) F. Hermet. — *La Graufésenque*, II, pl. 33 et 51.

feuilles aiguës prenant sur une tige filiforme est très commun, et Déchelette la date de la fin du IIe siècle ; c'est aussi la date de fragments de bols à décor incisé. Un fond de vase porte la marque MA (ccius) ; ce serait celle des ateliers de Lezoux de l'époque des Flaviens. Un autre n'a gardé que les deux lettres N V.

La liste des trouvailles se clôt par les fragments de deux lampes en céramique fine. Le réservoir de l'une était orné d'un motif en relief assez empâté, représentant un dieu terme semble-t-il.

Ces trouvailles, bien que modestes, ont pourtant leur importance, car elles reculent les limites que nous assignions jusqu'ici à la nécropole antique de Rabat. Celle-ci s'étend d'un côté jusqu'à la porte des Zaërs où fut découvert le sarcophage en plomb à côté d'une quantité considérable d'autres ossements certainement très anciens aussi, et de l'autre jusqu'aux environs de la Tour Hassan. Son centre était l'actuelle Résidence.

Les premières sépultures avaient été découvertes par le regretté H. Basset dès 1918 (1). C'était une double série de tombes à inhumations et à incinérations, distribuées au hasard, parfois superposées et même réutilisées et qui, dans le temps, s'étendaient depuis l'occupation romaine jusqu'à l'époque musulmane actuelle. Les plus anciennes étaient des sépultures d'inhumation ; on y a retrouvé une stèle à fronton triangulaire et cartouche à queue d'aronde et une lampe au bec évasé, ce qui dénoterait une lointaine influence punique. D'autres, si l'on en juge par les monnaies, remonteraient au premier siècle après J.-C. C'est à cette époque qu'on pourrait attribuer aussi les urnes cinéraires en terre cuite coiffées parfois d'une coupelle, disposées dans une petite fosse rectangulaire aux parois consolidées par des pierres à peine taillées ou à même dans le sol, ou peut-être quelquefois dans des coffrets de bois comme le laisseraient supposer des charnières en bronze. Au IIe siècle, où la prospérité semble avoir été grande, on a construit des sépultures en maçonnerie, véritables petites chapelles avec des niches dans les murs pour recevoir les urnes cinéraires. Dans d'autres tombes, moins riches, l'urne cinéraire se trouve enfermée entre deux amphores grossières dont on a supprimé le col et qu'on a rapprochées pour former un petit coffrage; le tout recouvert d'une dalle horizontale

Ces tombeaux ont livré une importante série d'objets de culte : vases où l'on déposait les offrandes alimentaires, liquides et solides, en l'honneur des mânes, cruches de céramique grossière grise, de fabrication locale, assiettes, bols et coupes rouges à vernis brillant, certains décorés de guirlandes de feuilles aiguës, d'autres enduits de vernis rouge, ornés de plusieurs lignes

(1) L. CHATELAIN. — Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1918, p. 156.

de pointes en relief, un vase-biberon, des lampes en terre cuite à sujets variés : animaux, sphynx, gladiateur, divinités, rosaces ; des flacons à parfums, un miroir en bronze, des fibules, une statuette de Neptune, enfin de petits autels de grès sur lesquels on faisait brûler un peu d'encens en l'honneur des défunts. Non loin du groupe que nous étudions dans le présent article, M. Prosper Ricard avait aussi repéré en 1922 d'autres tombeaux, à 200 m. de la sortie du tunnel vers le Bou Regreg, alors que l'on travaillait aux fondations d'une briquetterie (1). Ils étaient plus simples. Le mort y était protégé par des carreaux de terre cuite de 0 m. 58 × 0 m. 46 × 0 m. 03 posés sur le sol sans maçonnerie et formant un toit à deux pentes fermé aux deux bouts par des pierres sommairement équarries. Au-dessus du sol la tombe était signalée par un caisson à demi-cylindrique, que les anciens appelaient *cupula*, posé sur un soubassement rectangulaire (2).

Enfin, les vestiges d'autres sépultures, malheureusement fort endommagés, ont été découverts sur la pente Nord-occidentale du ravin qui sépare Chellah de la Résidence Générale (3). Tombes très modestes. Les unes étaient formées par une grande amphore coupée en deux dans le sens de la longueur et constituant ainsi une sorte de coffre à couvercle contenant les ossements, les autres par une petite murette dessinant sans doute un carré et renfermant une urne cinéraire. Çà et là de petits vases pansus en poterie commune avaient contenu des offrandes. Tout cela, tombes et mobilier, avait été fracassé par la culture.

Un peu plus haut a été recueilli un fragment d'épitaphe sur marbre rougeâtre :

D M	Dis Manibus (*Sacrum*)
...CLEMEN	Clemen (*tis* ?)
...XITN	*vi*xit an*nos*...

Quelques tessons de poterie rouge lustrée portent des décors en relief déjà connus : buste de petit personnage, chien ou quadrupède velu courant, feuillage stylisé. Un fond de vase porte la marque LV SEM. On peut restituer Lu (*cius*) Sem (*pronius*), mais cette marque appartient à un atelier d'Arezzo du début de l'Empire et il est peu vraisemblable qu'il ait exporté au Maroc, bien qu'on trouve ses produits en Gaule. Le vernis et la contexture de la pâte conviennent plutôt à la poterie gallo-romaine, mais on ne connaît que la marque simple SEM (per) sans prénom ou nom d'associé, comme Lu (*cceins*), et dont le lieu d'origine n'est pas exactement situé. Walter

(1) P. Ricard, « Hespéris » 1922, p. 435. B. A. C. 1923 p. CCXIV.

(2) On trouve des monuments de ce genre dans toutes les nécropoles romaines, particulièrement à Volubilis, au Maroc, et à Baelo et Cadix en Espagne.

(3) Je suis heureux de remercier ici M. Jean Marçais qui m'a signalé tout de suite la découverte de ces vestiges apparus lors du creusement d'une tranchée par les Travaux Publics. Nous sommes redevables des tessons et du fragment d'épitaphe à M. Plessis.

l'attribue au Midi de la Gaule, à l'époque Néron-Vespasien, soit 50-80 après J.-C.

L'étendue même de cette nécropole nous prouve donc l'importance de Sala à l'époque romaine. Ce n'était pas seulement une forteresse frontière. L'incription de M. Sulpicius Félix montre que dès l'époque de Trajan (98-117 après J.-C.) elle devait être déjà un municipe organisé (elle possède un *Ordo* de decurions siégeant dans la *Curia Ulpia*) (1). L'Itinéraire d'Antonin la nomme colonie, peut-être l'est-elle devenue sous Septime Sévère (193-211 après J.-C.) ? C'était certainement une grande place de commerce qui faisait la liaison entre le monde civilisé et les peuplades encore barbares du littoral océanique comme les Autololes. Les restes de ses monuments sont l'indice de sa richesse. L'Empire romain, conscient de son importance, devait s'y cramponner jusqu'au IVe siècle, comme le prouve la série ininterrompue des monnaies qui ne s'éteint qu'au début du Ve siècle après J.-C.

Raymond THOUVENOT et Alexandre DELPY.

(1) L. CHATELAIN, B. A. C. 1931, p. 226.



Fig. 2 — Chambre A. Citerne avec cavité de puisement



Fig. 3 — Chambre B. Au fond, l'autel ; à gauche, l'amorce de cloison



Fig. 4 — Chambre C



Fig. 5 — Gradins marquant l'exploitation de la carrière. En bas, à droite, la citerne

A PROPOS DE L'INVENTION DE LA POUDRE

Dans une communication faite aux Séances Mensuelles de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines et publiée dans « Hespéris » (année 1945, p. 81 et sq.), Monsieur I.-S. Allouche avait signalé un texte du savant médecin Abū Zakarīyā' ib. Huḏail permettant de situer l'époque d'un des premiers du canon dans l'Occident musulman.

Ce texte, un poème reproduit par Ibn al-Ḫaṭīb dans sa *al-Lamḥat al-Badriyya fī Aḫbār ad-Dawla an-Nāṣriyya* (1) relate, en des termes non équivoques, l'emploi d'un engin lançant un boulet (*kura*) à l'aide de la force explosive de la poudre (*nafṭ* = litt. naphte), au siège de la ville espagnole de Huescar, par le Sultan naṣride Abū' l-Wālid Isma'īl 1er, en Rajab 724 (juin-juillet 1324).

Le poème d'Ibn Huḏail, contemporain des faits, se place ainsi au nombre des plus anciens documents originaux relatifs à l'utilisation des propriétés balistiques de la poudre.

L'incertitude la plus grande règne, on le sait, sur l'époque et le lieu où naquit l'idée d'utiliser la force explosive du mélange soufre-salpêtre pour lancer des projectiles.

Selon les uns, le mérite en reviendrait aux Arabes. M. M. Reinaud et Favé ont trouvé, dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg qui remonte au XIVe siècle, la description de certaines armes à feu et le général Piobert, dans son *Traité d'Artillerie*, relate que les

(1) Manuscrit de la Bibliothèque de Qarawīyn à Fès et édition du Caire, 1348, p. 72.

Arabes employèrent la poudre pour lancer des pierres dès le début du XIV[e] siècle, et notamment en 1312 et 1323 (1).

Selon d'autres, la découverte aurait eu lieu en Europe Occidentale au début du XIV[e] siècle. Certains textes européens en citent l'emploi dès 1309 en Italie et 1313 en Allemagne (2). De là elle se répandit rapidement. Au milieu du XIV[e] siècle, elle est d'application courante chez les principales nations.

A l'histoire de la découverte de la poudre s'attache le nom, plus ou moins légendaire, du moine franciscain Berthold Schwartz qui vivait (s'il a existé) au milieu du XIV[e] siècle. Selon une tradition qui avait cours aux siècles derniers, mais qu'on s'entend aujourd'hui à rejeter, ce personnage, qui s'occupait d'alchimie, ayant mis un jour dans un mortier divers produits qu'il manipulait, le mélange s'enflamma subitement avec une violente explosion et le pilon fut projeté en l'air. Diverses dates sont assignées à cette expérience : 1315, 1320 ou 1330. Selon certains, l'inventeur aurait été décapité en 1388 sur l'ordre du roi Wenceslas de Bohême à cause de l'inconvénient de ses découvertes (3).

La véracité du récit fait difficulté car la poudre était déjà employée ailleurs à l'époque où aurait vécu l'inventeur.

Toutefois, la multiplicité des pays auxquels est attribuée la découverte, jointe au fait que les renseignements sont souvent postérieurs d'assez loin aux faits relatés, empêche d'avoir la moindre certitude à tous égards.

En fait, le premier document original européen connu où on voit figurer la poudre est un décret de la République de Florence du 11 février 1326. Quant à la France, on la trouve mentionnée pour la première fois dans un titre du 2 juillet 1338 (4).

Ces deux textes, remarquons-le, sont postérieurs à la date (1324) que cite Ibn Huḏail.

Le savant orientaliste Quatremère, dans une étude sur le feu grégeois paru dans le Journal Asiatique (5) s'étonnait « qu'une découverte aussi importante... qui devait bouleverser l'art militaire... ne paraissait pas avoir excité, à son apparition, beaucoup d'étonnement... Les poètes, les prosateurs ne font presque aucune allusion à la nature de ces armes si nouvelles et si redoutables ».

(1) *Grand Dictionnaire Universel Larousse du* XIX[e] *siècle*, t. 12, p. 1529.
(2) *Idem.*
(3) *Idem*, T. 12 p. 1529. *La Grande Encyclopédie*, t. 27, p. 466.
(4) *Encyclopédie Quillet*, s. v. « poudre ».
(5) Février-mars 1850, pp. 253 et sq.

On peut répondre à cette affirmation de Quatremère qu'il est au moins une classe de personnes, dans le monde musulman, que la nouvelle invention préoccupa très vite : les *fuqahā*-s, les savants ès-sciences islamiques, qui eurent à examiner la licéité de la consommation de la chair des animaux tués à l'aide du nouvel engin de mort.

* * *

Il est nécessaire d'ouvrir ici une parenthèse.

La religion musulmane, on le sait, règle minutieusement les conditions auxquelles la chair des animaux peut être consommée licitement.

S'agit-il d'animaux domestiques même en fuite ou d'animaux sauvages apprivoisés, ceux-ci, puisqu'on peut les attraper facilement, ne sont consommables qu'à la condition d'avoir été immolés rituellement, les uns (ovins, caprins, volailles) par sectionnement de la gorge et des deux veines jugulaires (c'est le *ḏabḥ* : égorgement), les autres (ex. camelins) par un mode spécial de mise à mort, le *naḥr*, consistant à enfoncer la lame d'un instrument coupant à la base du cou jusqu'au cœur. Dans la rigueur des principes, la moindre erreur opératoire entraîne l'illicéité de la consommation de la chair de l'animal (1).

S'agit-il d'animaux sauvages non apprivoisés (*ṣaid* = gibier) et que l'on ne peut donc attraper facilement à la main pour les égorger, les règles sont moins sévères. La loi autorise, sous certaines conditions, la consommation de ce gibier tué à l'aide d'animaux dressés à la chasse (chiens, faucons, etc...) ou d'instruments acérés (*muḥaddad*) faisant couler le sang, tels que flèches, lances, cailloux tranchants, etc...

A noter que si le gibier n'a été que blessé par l'instrument et si le chasseur a la possibilité de l'attraper avant que ses œuvres vives (*maqtal*, pl. *maqātil*) soient atteintes, sa chair ne sera licite que s'il est égorgé rituellement. Tuer le gibier immobilisé par une première blessure en le tirant à nouveau le rendrait inconsommable (2).

La loi prohibe, par contre, formellement la consommation du gibier tué au moyen d'instruments ou de projectiles contondants, ne faisant pas couler le sang, tels que les bâtons, les pierres non tranchantes et les balles d'argile (*bunduqa*) qu'utilisaient les anciens Arabes.

(1) Cf. pour les détails : Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, *Risāla*, trad. Bercher p. 157 ; az-Zurqānī sur Ḫalil, III, p. 10.
(2) Mālik et Ibn al-Qāsim, cités *in* az-Zurqānī sur Ḫalil, III, p. 9.

Touchant le gibier simplement blessé au moyen de ces objets contondants, les rites font des distinctions. L'animal non atteint dans ses œuvres vives est consommable à condition d'être égorgé rituellement. Quant à celui qui est atteint dans une de ses œuvres vives, les Malékites prohibent la consommation de sa chair, contre les Hanéfites qui l'autorisent à condition de prononcer à nouveau la *basmala* en l'égorgeant (1).

La distinction faite par la loi entre les deux espèces d'instruments tranchants et contondants s'explique, disent les auteurs, par les considérations qui ont guidé le législateur dans sa règlementation des procédés de mise à mort des animaux. Deux conditions coexistent : il faut, d'une part, procurer à l'animal une mort rapide et la moins douloureuse possible ; il faut, d'autre part, assurer l'expulsion du sang qui est la source des impuretés. L'égorgement (*ḏabḥ*) et le *naḥr* remplissent parfaitement ces conditions, c'est pourquoi ils sont exigés dans la mise à mort des animaux domestiques faciles à attraper. Quant aux animaux sauvages pour lesquels ces deux procédés ne sont pas aisément applicables, la loi autorise l'emploi d'instruments de jet pourvu qu'ils réalisent les conditions exigées de mise à mort rapide avec expulsion de sang. Le cas des instruments contondants est tout autre : ils ne peuvent généralement provoquer que des contusions internes (*raḍḍ*) sans écoulement de sang. De là l'interdiction de consommer le gibier tué ou blessé mortellement par ce moyen.

* * *

Revenons maintenant à l'emploi de la poudre.

Avec l'introduction des armes à feu en territoires musulman, s'est posé aux docteurs de la loi le problème de savoir si le gibier tué à l'aide de celles-ci était de consommation licite, par analogie avec l'animal sauvage abattu au moyen d'un instrument contondant et non consommable.

Durant trois longs siècles : les xve, xvie et xviie de notre ère, la question, avant de finir par être résolue dans le sens de la licéité, a fait l'objet, entre les docteurs marocains, de nombreuses controverses dont un auteur, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd al-Qādir al-Fāsi (1631-1685) nous a conservé l'écho dans le commentaire du vers de son « 'Amal al-Fāsi » qu'il lui consacre (Edit. lith. de Fès, T. II, p. 361 à 366).

Dans cet ouvrage, 'Abd ar-Raḥmān al-Fāsi commence par nous donner

(1) Az-Zurqāni sur Ḫalīl, III, p. 11.

une indication intéressante sur les circonstances et la date de l'invention de la poudre (*bārūd*). Celle-ci, dit-il, a été découverte par un sage (*ḥakīm*) qui manipulait un produit d'alchimie (*kīmiya'*). La matière ayant fait explosion, il répéta l'opération. Le phénomène l'étonna et il en tira (*istaḫraja*) la poudre (*bārūd*). Cela se passait, précise-t-il, « en l'an 1361 (de J. C.) correspondant, selon le compte arabe, à l'année 768 ».

Ici une remarque : l'un de ces chiffres est erroné. L'année 1361 correspond en réalité, à l'année hégirienne 762 et 768 correspond à 1367. Il ne doit pas s'agir d'une erreur de copiste car al-Ifrāni, qui écrivait vers 1137 (1724) et qui cite, dans sa *Nuzhat al-Ḥādī*, le texte de 'Abd ar-Raḥmān al-Fāsi, indique, lui aussi, l'année 768 (1), date que donne également an-Nāṣiri dans la citation qu'il fait, dans son *Istiqṣā*, du texte en question (2).

'Abd ar-Raḥmān al-Fāsi dit la source d'où lui vient le renseignement : il l'a tiré d'un « Opuscule composé par un certain auteur sur la guerre sainte et la lutte contre l'ennemi au moyen d'armes à feu (*madāfi '*) ». On aurait aimé connaître le nom de cet auteur.

On reconnaîtra sans difficulté dans ce récit une adaptation de l'histoire de l'invention de la poudre par le moine Berthold Schwartz, dont nous avons parlé plus haut, invention qui est ainsi, chez l'auteur musulman, de provenance européenne. Mais la date qu'il assigne à la découverte (1361) est manifestement tardive puisque l'emploi des armes à feu est attestée, on l'a vu, avec certitude, dès la fin du premier quart du XIVe siècle.

Un autre auteur, Muḥammad Bannānī (+ 1194/1780), qui relate les circonstances de l'invention de la poudre (*bārūd*) dans des termes analogues à ceux de 'Abd ar-Raḥmān al-Fāsi, situe plus vaguement celle-ci à la moitié du huitième siècle H. (750 = 1340) (3).

Ajoutons, pour en finir avec ces questions de date, qu'an-Nāṣiri, après avoir cité les textes de 'Abd ar-Raḥmān al-Fāsi et de Bannāni, leur objecte le passage d'Ibn Ḫaldūn selon lequel le Sulṭān Mérinide Abū Yūsuf Ya 'qūb aurait, au siège de Sijilmāsa en 672 (1274), « dressé contre la ville ses machines de siège telles que catapultes, balistes et l'engin à feu qui lance du gravier de fer. Cette mitraille est chassée hors de l'âme de la pièce par le moyen de la poudre enflammée... » (4) texte qui prouve, dit-il, que la poudre était en usage bien avant l'époque qu'ils indiquent. « Je crois, conclut-il, que l'on a écrit par erreur 768 (= 1367) au lieu de 668 (1270) et que cette erreur a été reproduite depuis lors. »

(1) Trad. Houdas, p. 162.
(2) Arch. Mar. XXXIII, pp. 64-65.
(3) Glose sur Ḫalīl, III, p. 10.
(4) Ibn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, IV, p. 69 ; an-Nāṣiri, *Istiqṣa*, Arch. Mar. XXXIII p. 64.

On renverra à Quatremère (1) quant à l'interprétation à donner au texte d'Ibn Ḫaldūn lequel, non contemporain des faits, a pu se tromper.



Les premières discussions, chez les juristes malékites, sur la licéité du gibier abattu au moyen des armes à feu, ne semblent dater que du milieu du xve siècle. Les docteurs du xive siècle, notamment le marocain Abū 'l-Ḥasan aṣ-Ṣuġaiyyir (+ 719 = 1319) dans ses *Ajwiba* (réponses), l'andalou Ibn Juzī (+ 1340) dans ses *Qawānīn*, le tunisien Ibn Rāšid (+ 736 = 1336) dans son *Lubāb al-Lubāb* et l'égyptien Ḫalīl (+ 767 = 1365) dans son *Muḫtaṣar*, sont muets sur la question.

Il en est de même, à vrai dire, d'un certain nombre d'auteurs du siècle suivant (xve siècle) : le tunisien Ibn 'Arafa (+ 803 = 1401), l'andalou al-Mawwāq (+ 897 /1492), dans son commentaire sur le *Muḫtaṣar* de Ḫalīl et le fāsi d'origine tlemcenienne al-Wanšarīsi (+ 914 = 1503) (dans son *Mi'yār*), lesquels n'ont sans doute pas songé à en parler.

Le silence des juristes musulmans du xive siècle s'explique. Les bouches à feu utilisées à cette époque primitive étaient de gros calibre, du genre des mortiers et bombardes, et donc impropres à la chasse. Ce n'est qu'à l'apparition des armes à feu portatives, au siècle suivant, que s'est posée, dans la pratique, la question du gibier chassé au moyen de ces nouvelles armes.

Fait notoire, c'est chez les jurites « modernes » (*muta'aḫḫirūn*) de l'Ecole de Fès qu'on trouve le problème agité pour la première fois. Au xve siècle, ces juristes apparaissent partagés en deux clans.

L'un de ces juristes, le fāsi Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Qāsim al-Qawri (+ 872 = 1467) semble avoir été l'un des tout premiers à soutenir la licéité de la consommation du gibier chassé à l'arme à feu. Son point de vue, adopté par son disciple Ibn Ġāzi al-Miknāsi (+ 994 = 1587) puis par 'Ali b. Hārūn (+ 951 = 1545), ensuite par al-Manjūr (+ 994 = 1587) et par d'autres personnages notoires, tels que Muḥammad b. Ibrāhīm at-Tinmārti (vers 1557-1573) et Ibrāhīm al-Gulāli (+ 1046 = 1637), ne connut le triomphe définitif que grâce à l'appui que lui apportèrent les grands juristes de la famille al-Fāsi : Sīdi 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad al-Fāsi (+ 1036 = 1627) et surtout 'Abd al-Qādir al-Fāsi (1067-1091 /1599-1680) père de l'auteur de l'*'Amal al-Fāsi*.

Nous n'avons malheureusement pas les textes des premiers docteurs du xve siècle. Leur opinion nous a été seulement rapportée dans une longue épître que rédigea sur la question le savant 'Abd al-Qādir al-Fāsi, à la

(1) Quatremère, *Observations sur le feu grégeois*, « Journal Asiatique », T. V, février-mars 1850, p. 235.

demande de son grand oncle paternel Sīdi al-ʿArabi al-Fāsi (+ 1052/ 1643), épître que l'on peut lire tout au long dans le commentaire de l'ʿ*Amal al-Fāsi* (1).

Les tenants de la licéité faisaient valoir divers arguments :

Al-Qawri (+ 872/1467) s'appuyait, pour juger consommable le gibier chassé au moyen de balles de plomb, sur le dict du Prophète : « Ce dont le sang a coulé, mangez-le », car la balle fait couler le sang et traverse de part en part (*tanfuḏ*).

Sīdi ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad al-Fāsi (+ 1036/1627), pour détruire l'analogie que d'aucuns faisaient entre la balle de plomb de l'arme à feu et les instruments simplement contondants, tels que les anciennes balles d'argile, et donc prohibés, relevait qu'avec la balle de plomb il n'y avait pas à distinguer si l'animal avait été atteint par le côté tranchant ou latéral de l'instrument de mort. Le projectile, disait-il, est un petit plomb auquel on ménage d'ailleurs parfois une tête acérée (*rās ḥādd*) : il agit et tue donc promptement. « Le gibier ainsi tué est consommable, ajoutait-il, puisque la balle, faisant couler le sang et tuant, réalise les fins (*ḥikma*) en vue desquelles l'immolation rituelle (*ḏakāt*) a été prescrite par la loi, contrairement à l'objet contondant avec lequel fait défaut la mort rapide (*ijhāz*) de l'animal. La balle est donc loin de la contusion (*waqd, raḍḍ*) prohibée. » (2)

Naturellement, pour rendre licite la chair de l'animal, il faut dire « au nom de Dieu » en tirant, comme on le fait lorsqu'on lance une arme tranchante ou un oiseau de chasse. Et si l'animal n'est que blessé, on doit l'achever au moyen de l'égorgement rituel (*ḏabḥ*). Si ce rite de sacralisation a été omis involontairement, on réparera l'omission au moment de manger l'animal. Ce n'est que si celle-ci avait été volontaire que la consommation de la chair serait illicite (3).

L'animal qui meurt des suites de la blessure causée par la balle, précise un auteur moderne, est consommable même si le chasseur n'a pas eu le temps de l'égorger avant sa mort, à condition qu'il ait fait vite à le suivre et n'ait pas volontairement omis de prononcer la formule « au nom de Dieu » (en tirant). S'il ne découvre le gibier, mort, que le lendemain matin, il n'est pas consommable (4).

En face de la nouvelle doctrine, de nombreuses célébrités juridiques de l'époque tels qu'az-Zaqqāq (+ 1506), Yaḥya b. as-Sarrāj al-Aṣġar (+ 1598)

(1) Commentaire d'as-Sijilmāsi, Edit. lithog., Fès, II, pp. 361 et 362.
(2) Commentaire d'as-Sijilmāsi sur *al-ʿAmal al-Fāsi*, II, p. 361.
(3) *Mudawwana*, III, 219.
(4) Muḥammad b. an-Nāṣir ad-Darʿī, *al-Ajwiba an-Nāṣiriyya*, p. 43.

et le qāḍi Sīdi 'Isā as-Sajtāni (+ 1062/1652) soutenaient le caractère illicite du gibier tué par les balles de plomb car celles-ci n'étaient pas «tranchantes»(1). Nulle différence, selon eux, n'était à faire entre les projectiles lancés à l'aide du nouvel engin de mort et les anciennes balles d'argile (*bunduqa*) : les unes et les autres ne provoquaient qu'une contusion (*waqd*) prohibée.

« Le plus prudent, concluait as-Sajtāni, dans une *fatwa* que nous rapporte as-Sijilmāsi dans son commentaire sur l' *'Amal al-Fāsi* (2), est de s'en tenir à l'illicéité, car nous sommes ici en matière de stricte observance culturelle (*ta'abbud*). Nous ne devons pas rechercher de raisons rationnelles à l'exigence, par Dieu, de l'immolation par égorgement. La mise à mort aurait pu — si Dieu l'avait décidé — être obtenue par tout autre moyen. De même ne devons-nous pas rechercher pourquoi la Loi divine autorise, pour la chasse du gibier, certains instruments (les armes piquantes et tranchantes) à l'exclusion d'autres qu'elle interdit sans grande raison rationnelle. »

Malgré ces ultimes résistances de la vieille école, au XVIIe siècle la cause était entendue.

'Abd ar-Rahmān b. 'Abd al-Qādir al-Fāsi (1331-1685) pouvait, dans son poème didactique sur la jurisprudence de Fès, *al-'Amal al-Fāsi*, constater que l'*ijmā'* (consensus) était acquis :

« *Le gibier chassé au moyen de balles de plomb* (bunduq ar-raṣāṣ) *est de consommation licite. Telle est la solution reçue.* »

« *Mon père* ('Abd al-Qādir al-Fāsi) *a rendu une* fatwa *en ce sens et celle-ci a déterminé l'*ijmā '. »
« et cela, ajoute-t-il dans son commentaire de ces deux vers, quelle que soit la grosseur du plomb : petite grenaille ou gros projectile sans limitation de taille, selon la grandeur des canons (de fusil) et leur calibre. »

Le dernier résistant, Abū Mahdi 'Isa as-Sajtāni, *qāḍi l-quḍāt* de Marrakech (+ 1062 = 1652), finit lui-même par s'incliner devant la nouvelle conception. L'anecdote suivante, rapportée par un de ses disciples, et que cite as-Sijilmāsi (3) est significative de l'esprit de résistance du *fiqh* devant les innovations modernes, mais aussi du drame qui se joue dans le cœur des vieux *fuqaha*-s, dépassés et entraînés par les vagues du modernisme (4).

« Je parlais au Šaiḫ, postérieurement à sa *fatwa*, de la question de la chasse du gibier au moyen de balles et lui dis qu'à présent, les gens ne conce-

(1) As-Sijilmāsi, *op. c.* II, p. 361.
(2) *op. c.* II, p. 366.
(3) *op. c.* II, p. 367.
(4) Intervient également ici la notion de *war'*, de scrupule religieux qui conseille de s'abstenir de ce qui est douteux (cf. G. H. Bousquet et Paule Charles-Dominique, Le *Kitāb al-Wara'*, « Hespéris », 1952, 1er et 2e trimestres, p. 101).

vaient que la licéité. Les « modernes », me répondit-il, ont deux dires sur la question. Les *fuqaha*-s des Maṣmūḍa, tels que le Šaiḫ Sīdi al-Ḥasan b. ʿAli ben ʿUṯmān et autres penchent pour la licéité. Mais, lui répliquai-je, tu as émis toi-même l'opinion inverse dans ta *fatwa*. J'ai énoncé dans celle-ci, répartit-il, l'opinion qui m'a semblé prévalente (*rājiḥ*) ».

« Nous faisions, ajoute le narrateur, des sorties avec le Šaiḫ dans un jardin lui appartenant hors de la ville. Son fils Abū l-ʿAbbās tirait très bien au fusil (*madfaʿ*) et apportait des pigeons et autre gibiers qu'il faisait cuire à la vue de son père et que nous mangions en sa présence sans que ce dernier nous fît observer que c'était blâmable (*karāha*). Parfois, même, nous lui demandions d'en manger. Si vous voulez que j'en goûte, disait-il, égorgez le produit de votre chasse devant moi afin que je constate que vous l'avez bien fait. »

« Après le prononcé de sa *fatwa*, des personnes continuèrent à lui demander son avis sur la licéité du gibier chassé dans ces conditions. Il leur ordonnait d'en manger en expliquant qu'il y avait deux dires des « modernes » sur la question » (1).

Cette réserve du jurisconsulte s'explique. Les docteurs du rite admettent que lorsqu'il y a désaccord (*iḫtilāf*) sur la licéité (*taḥlīl*) et l'illicéité (*taḥrīm*) d'un acte, il n'est pas permis de le déclarer prohibé et qu'en cas de diversité d'opinions sur une question, lorsque le jurisconsulte en a une qu'il préfère et applique à lui-même, il doit la préciser au consultant (2).

* * *

Un mot pour terminer, sur le vocabulaire de l'arme à feu et du projectile chez les juristes marocains des XVe-XVIIe siècles.

— « Balle. » Le mot, chez les premiers auteurs (XVe siècle) est rendu par *bunduqat ar-raṣāṣ* (balle de plomb), par analogie avec le terme ancien de *bunduqat aṭ-ṭīn* (balle d'argile).

Au siècle suivant le mot devient *bundunq ar-raṣāṣ* puis, au XVIIe siècle, *ar-raṣāṣ* (avec le nom d'unité *ar-raṣāṣa*, litt. « le plomb »), tout court, terme sous lequel la balle est désignée encore de nos jours, concurremment avec le mot « *qurṭāṣa* » (litt. « le cornet », qui référait, semble-t-il, à l'origine, à une autre sorte de projectile, la cartouche).

Au XVIIe siècle, la petite balle est assimilée à la grenaille (*rašš*). Le mot désigne, aujourd'hui, les petits plombs de la balle de chasse. Il existait, dés le début de ce XVIIe siècle, des balles (*raṣāṣ*) auxquelles était ménagée une tête acérée (*rās ḥādd*).

(1) As-Sijilmāsī, *op. c.* II, 367.
(2) Al-Mawwāq, *Sunan al-Muh'adīn*, p. 34.

— « Fusil. » Les auteurs des xve-xviie siècles désignent tous l'arme à feu à tuer le gibier du terme de *madfa'* (pl. *madāfi'*) qui ne peut s'appliquer chez eux qu'au fusil. Le mot est usité aujourd'hui exclusivement pour désigner le « canon d'artillerie », le fusil étant *mukḥala*, emprunté, on le sait, du nom de l'étui à collyre, en forme de tube.

Les armes à feu portatives qui n'ont fait, en France, leur apparition que longtemps après les bouches à feu de gros calibre étaient appelées, au début, « *canons à main* ». C'étaient, à l'époque, des tubes métalliques terminés à l'arrière par une queue en bois ou en fer qu'on plaçait sous l'aisselle ou sur l'épaule (cf. les « bazooka » actuels). La crosse n'est venue que plus tard.

Le sens de « canon » conservé en français pour désigner le tube de l'arme portative (le *madfa'*marocain des xve-xviie s.) s'est spécialisé, plus tard en arabe, pour désigner exclusivement la bouche à feu de gros calibre.

Le « calibre » est rendu par *ittisā' al-fam* (litt. « largeur de la bouche »). (cf. le français « bouche à feu »).

« Tirer au fusil » est rendu par *ramā bi' l-madfa'* », emprunté d'un vieux verbe désignant la « chasse au jet de cailloux » et le « tir à l'arc ».

— « Poudre. » Le mot est attesté pour le début du xviie siècle sous la forme « *bārūd* » qu'il a conservée jusqu'à nos jours.

Jean Lapanne-Joinville.

L'AGE DES TOMBEAUX SAÂDIENS DE MARRAKECH, D'APRÈS DES DOCUMENTS NOUVEAUX

L'histoire des Tombeaux Saâdiens de Marrakech est restée longtemps obscure et les conditions mêmes de leur découverte par les Français le sont encore (1) ; on manquait de tout document pour établir une chronologie valable de la construction de leurs différentes chapelles ou qoubba (s).

L'Estampe de Matham (2) nous permettait bien de constater que les toits de tuiles vertes (« la place où l'on enterre les Roys »), émergeaient déjà, en 1641, au-dessus des murs de la Casbah, mais, à quelques années de la fin de la dynastie Saâdienne, on s'en serait douté.

De la Relation de Thomas Le Gendre (3), qui passa à Marrakech vers 1618 ou 1619, on ne pouvait tirer qu'une conclusion : les travaux étaient terminés à cette date. (Règne de Moulay Zaydān). En effet Le Gendre a vu, sous la conduite d'un concierge (*sic*), car « les Chrétiens y entraient librement », « une salle en forme de chapelle qui est la sépulture des rois du Maroc » —, et, « plusieurs monuments eslevez de deux ou trois pieds seulement ; et cette salle est en voûte, et les parois de fin or à l'épaisseur d'un ducat ». Description qui convenait alors parfaitement à la Salle des XII Colonnes où les tombes étaient évidemment moins nombreuses qu'aujourd'hui.

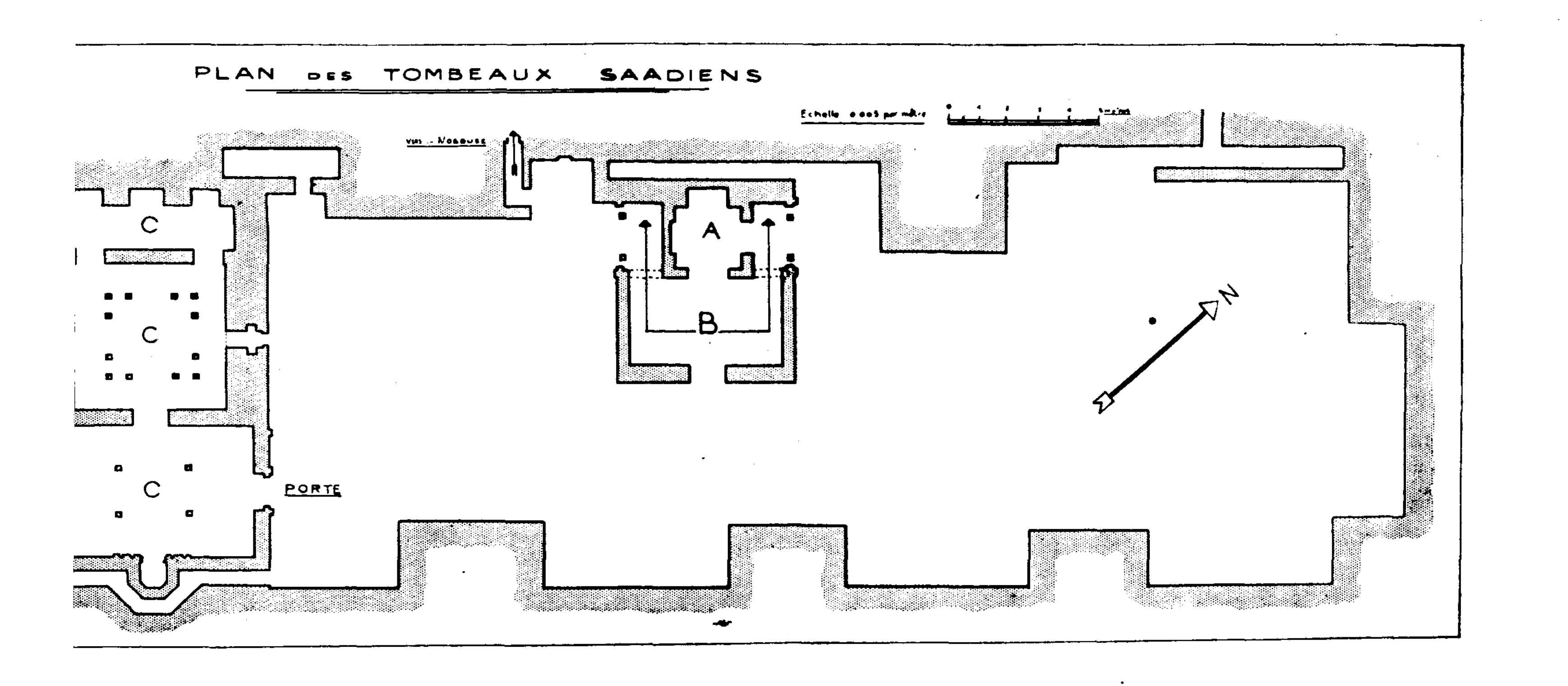
Enfin l'étude des inscriptions funéraires (4) publiée en 1925, n'avait fourni

(1) Tranchant de Lunel, dans son livre *Au Pays du Paradoxe : Maroc*, Paris, 1924, page 216, s'en est attribué l'honneur, mais Edmond Doutte les avait déjà visités vers 1900. Voir sa préface à Gabriel-Rousseau, *Le Mausolée des Princes Saâdiens à Marrakech*, Paris, 1925, p. VIII.

(2) Publiée, étudiée et reproduite par le Colonel de Castries, *Sources Inédites de l'Histoire du Maroc*, 1re *série, Dynastie Saâdienne — Archives et Bibliothèques des Pays-Bas* — Tome IV. Paris 1913 — fac simile en frontispice. Nouvelle étude par G. Deverdun, *A propos de l'Estampe d'Adriaen Matham « Palatium magni regis Maroci in Barbaria »* (Vue de la Casbah de Marrakech en 1641) — « Hespéris », t. XXXIX, 1952, 1er-2e trimestres.

(3) Relation de Thomas Le Gendre — publiée par le Colonel de Castries — *Sources Inédites de l'Histoire du Maroc* — 1re *série Dynastie Saâdienne — Archives et Bibliothèques de France*, tome III, p. 729.

(4) Publiées par F. Arin *apud* Gabriel-Rousseau (ouvrage cité voir note n° 1). Ces épitaphes seront reprises avec un appareil critique renouvelé dans mes *Inscriptions Arabes de Marrakech* (à paraître).



PLAN DES TOMBEAUX SAADIENS
Echelle 0.005 par mètre
A
B
C
C
C
PORTE
N

aucune précision de valeur aux archéologues, renvoyés encore une fois aux seules hypothèses.

Mais, depuis cette publication, deux documents sont heureusement venus nous apporter des indications extrêmement précises :

1° C'est, tout d'abord, le plan portugais de la Casbah de Marrakech, daté de 1585, retrouvé à l'Escorial par le R. P. Koehler et publié ici-même (1). Cette pièce unique, et d'un intérêt capital pour l'histoire monumentale de Marrakech, nous montre les Tombeaux réduits à une seule petite chapelle de forme classique et nommée : « Enterramento das Reis » (Tombeaux des Rois) (2).

Ces Rois, à l'époque, ne pouvaient être que Moulay Maḥammed (3) aš-Šayḫ, le grand fondateur de la dynastie (+ en 1557) et Moulay ʿAbd-Allāh, son grand constructeur (+ 1574). On peut donc déduire, qu'en 1585, seule existait la charmante petite qoubba qu'on peut encore admirer (A sur notre croquis).

Les deux loggias et la grande salle (B sur notre croquis) qui enveloppent ce monument initial auraient donc été édifiés à une date postérieure ? Des indices permettent de donner à cette hypothèse une certaine probabilité.

— Alors que l'observation permet de constater que nous avons affaire à des bâtiments solidement construits, de grandes fentes verticales montent jusqu'au plafond, au-dessus et de chaque côté des linteaux de la porte latérale de chaque loggia ; elles semblent bien indiquer que les murs de la qoubba d'origine et ceux de l'agrandissement n'ont pas été construits conjointement.

— L'étude du décor — carreaux de faïence et inscriptions coraniques — révèle des différences sensibles entre la petite qoubba et l'ensemble environnant.

— Enfin, alors que la petite qoubba nous offre une pièce parfaitement terminée, l'état des murs intérieurs des loggias et de la grande salle laisse penser que leur décor n'a pas été mené à bonne fin.

Il n'est alors pas interdit de suggérer que cet embellissement ait pu suivre la mort de Lalla Masʿūda (+ en 1591) et son inhumation près de son époux, Moulay Maḥammed aš-Šayḫ. Le sultan régnant, Moulay Aḥmad

(1) R. P. Koehler, *La Kasba Saâdienne de Marrakech, d'après un plan manuscrit de 1585*, « Hespéris », t. XXVII, 1940.

(2) Je dois d'immenses remerciements à M. Robert Ricard, professeur à la Sorbonne, pour toute l'aide qu'il m'a apportée dans la traduction des notices explicatives de ce plan.

(3) Le nom des Sultans Saâdiens portant le nom du Prophète doit s'écrire ainsi, (dialectalement Mḥammed). Les auteurs arabes le font toujours remarquer en ajoutant « fatḥān » après ce nom.

al-Manṣūr n'était- pas leur fils fastueux et glorieux ?

1° Il y a quelques mois, grâce à d'excellentes photographies (1) j'ai pu reconnaître que la porte (2) en bois de la salle du Miḥrāb portait une inscription votive (3) et non des eulogies comme je l'avais cru longtemps, avec beaucoup d'autres. Ces vœux sont au nom du Sultan Aḥmad al-Manṣūr et leur formule est la même que celle que l'on retrouve dans les médersas mérinites en faveur de leurs constructeurs (4)

Comme on sait que, d'une manière générale, les inscriptions monumentales sont mises en place vers la fin des travaux, comme d'autre part une porte (5) ne se fixe que lorsque la pièce qu'elle est destinée à fermer est quasiment terminée, on peut conclure que tout le groupe Sud des Tombeaux Saâdiens (C sur notre croquis) est l'œuvre du célèbre constructeur du Badīʿ (6).

Dès lors, une chronologie acceptable des Tombeaux Saâdiens peut s'établir ainsi :

1) Après 1557, (mort de Maḥammad aš-Šayḫ) et sans doute avant 1574 (mort de Moulay 'Abd-Allāh) et même 1569 (7) construction par ce dernier, sur la tombe de son père, de la petite chapelle du plan de 1585.

2) Après 1591 (mort de Lalla Mas'ūda, enterrée dans une niche de cette même qoubba), édification sur l'ordre de Moulay Aḥmad al-Manṣūr de deux loggias et d'une salle destinée, peut-être, à recevoir plus tard la dépouille du Sultan lui-même. Ce travail aurait entraîné l'élargissement du mur nord-ouest, parallèle à celui de la mosquée, la transformation complète de la toiture et la retouche de la décoration.

3) Après 1585, et sans doute après 1591, mais avant 1603 (mort d'Al-Manṣūr) et peut-être avant fin 1598 (8) construction, sur le plan de la Rawḍa de Grenade (9) des trois salles, dites, du Miḥrab, des XII Colonnes et des Trois Niches, par Al-Manṣūr. Sans doute était-il

(1) Clichés de l'Inspection de Monuments Historiques au Maroc, dont je remercie l'amicale équipe.

(2) L'ensemble de cette porte pose un problème archéologique qui dépasse le cadre de cette communication.

(3) Elle sera publiée, traduite et reproduite dans mes *Inscriptions Arabes de Marrakech*.

(4) V. A. Bel, *Les inscriptions Arabes de Fès*, pp. 209, 248, 294 et 304.

(5) Le groupe sud des trois salles n'était desservi que par cette porte à deux battants. La petite porte actuelle de la Salle des XII Colonnes n'est probablement qu'une ancienne fenêtre, transformée à une époque récente.

(6) D'après le plan de l'Escorial, le palais est complètement terminé en 1585. Cette indication est, en apparence, contraire au renseignement fourni (1593/1594) par la *Nozhat al-Ḥādi* d'Al-Ifrānī, traduction Houdas. page 180.

(7) La position de la tombe d'un fils de Maḥammad aš-Šayḫ permet de le penser.

(8) Si on néglige celle d'un Caïd Saâdien, sans doute enterré avant la construction de la Salle des XII Colonnes, la première tombe datée du bâtiment Sud est celle d'une épouse d'al-Manṣūr, Lalla Maḥalla, décédée en septembre 1598.

(9) V. H. Terrasse, C. R./L. Torrès Balbas, *Paesos por la Alhambra, La Rauda*, 1926, « Hespéris », t. VII, 1927, 2e trimestre p. 259 sq.

peu satisfait de la salle qu'il avait annexée au tombeau de son père et qui ne devait plus correspondre à ses goûts de faste, ni à sa piété ostentatoire, ni, peut-être, à l'échelle des Tombeaux que les Mamelouks du Caire s'étaient fait construire de leur vivant. Trace nouvelle, sous les Saâdiens, du rétablissement passager de l'influence des arts de l'Islam Oriental (1).

Gaston DEVERDUN.

(1) H. TERRASSE, *Histoire du Maroc*, tome II, pp. 234-235.

Comptes rendus
des
Séances mensuelles
de l'Institut des Hautes Études Marocaines

SÉANCE DU 23 DÉCEMBRE 1952

M. Jacques CAILLÉ. — *Un procès consulaire à Mogador en* 1867.

Le texte de cette communication fait l'objet d'un article publié sous le même titre dans le présent fascicule.

M. Lionel GALAND. — *A propos du VIIe Congrès International des Linguistes, Londres,* 1 *au* 6 *septembre* 1952.

Cette communication n'avait d'autre but que d'esquisser dans leurs grandes lignes les tendances actuelles de la linguistique, telles que les reflètent les publications de ces dernières années et les travaux du VIIe Congrès International des Linguistes. C'est donc le résumé d'un résumé que trouveront ici les lecteurs d'*Hespéris*. Ils auront du Congrès une image plus fidèle et plus précise avec les *Actes* que les organisateurs ne manqueront pas de publier.

Disons tout de suite que l'U.R.S.S. n'était pas représentée en cette rencontre, non plus, si je ne me trompe, que les autres pays communistes. Les linguistes doivent regretter que la division du monde se soit étendue à leur domaine comme aux autres. En territoire soviétique se sont posés des problèmes qui nous intéresseraient beaucoup, et d'abord celui de la notation des parlers promus au rang de langues officielles. En outre l'intérêt que Staline même porte à la linguistique et son intervention, en 1950,

dans la controverse engagée sur les théories de Marr laissent deviner l'importance accordée à cette discipline. Mais il est déjà malaisé de se tenir au courant de travaux publiés en russe, et la guerre « froide » ne facilite rien.

Ce VIIe Congrès a affirmé derechef le développement, qui n'est plus une nouveauté, de la linguistique dite structurale. En Europe, les idées de F. de Saussure (la première édition, posthume, du *Cours de Linguistique générale* professé à Genève est de 1916) ont abouti à la phonologie (travaux de N. S. Troubetzkoy et du Cercle Linguistique de Prague) et à la glossématique (recherches de M. L. Hjemslev et du Cercle Linguistique de Copenhague). Pendant ce temps, et de façon assez indépendante, s'élaborait aux Etats-Unis une linguistique nouvelle, qui n'est pas sans présenter un curieux parallélisme avec la glossématique (1). C'est en définitive dans les pays anglo-saxons et au Danemark que les inguistes affirment le plus fortement l'indépendance et l'objectivité de leur discipline : ils la séparent de la psychologie, et la phonétique elle-même leur est parfois supecte ; si dans certains cas leur zèle peut paraître excessif, on n'a plus le droit de négliger leur apport.

Moins tranchants, plus nuancés, des Suisses travaillent dans la ligne de Saussure dont l'œuvre, poursuivie jusqu'à leur mort par ses disciples C. Bally et A. Sechehaye, inspire toujours la Société Genevoise de Linguistique (*Cahiers Ferdinand de Saussure*). Les fines analyses que l'on doit à cette école paraissent souvent plus riches que les formules un peu sèches des Américains ou les spéculations abstraites des Danois.

Quoique la linguistique structurale ne s'interdise pas d'étudier l'évolution des langues, elle reste, en fait, plutôt descriptive : en termes saussuriens, elle s'attache à la synchronie plus qu'à la diachronie. Mais dans les pays latins, les méthodes du comparatisme historique, plus ou moins rajeunies, connaissent encore une grande faveur ; de même, la géographie linguistique n'a cessé d'être à l'honneur ; elle tient beaucoup de place dans *Orbis*, bulletin du Centre International de Dialectologie que M. S. Pop vient de créer à Louvain. Ces pays, et notamment la France, sont maintenant considérés comme retardataires par les linguistes anglo-saxons : on ne me l'a pas caché à Londres. Peut-être en effet les chercheurs français sont-ils plutôt des philologues ou des grammairiens spécialisés que des linguistes proprement dits.

Ce « retard » est dû en partie au désir de ne pas perdre de vue les réalités. Et certes, devant quelques-uns des travaux d'avant-garde, on peut se demander si les linguistes n'oublient pas l'existence même des langues ! Mais faut-il pour autant ignorer les courants nouveaux ? Si l'on redoute l'abstraction, qu'on se dise que nulle part la linguistique n'a trouvé d'appli-

(1) Cf. E. Haugen, *Directions in modern linguistics*, dans « Language », 27, 211-22.

cations pratiques plus qu'aux Etats-Unis, où l'on a eu recours à elle pour former des missionnaires et même des troupes d'occupation (1).

Nous sommes freinés aussi, en France, par notre organisation universitaire un peu vieillotte, où chacun reçoit son compartiment : celui-ci est helléniste, celui-là, germaniste, ou arabisant. La linguistique générale n'a pas encore trouvé de place dans le système, ou si peu ! Elle n'est pas admise comme étiquette. Le lien étroit qui unit recherche et enseignement la gêne : les programmes des examens faisant nécessairement la part la plus belle aux langues classiques (au sens le plus large), c'est à celles-ci qu'on a consacré la plupart des chaires, vers lesquelles se trouvent orientés à leur tour les futurs chercheurs. Je connais une Faculté de province où un maître, désireux de donner aux étudiants inscrits pour l'anglais, l'allemand, etc., des notions de linguistique générale qu'il ne jugeait pas nuisibles, ne réussit pas à retenir ses ouailles : l'imprudent sortait des programmes !

On assiste justement, en linguistique, à un déplacement du centre de gravité : l'intérêt se porte de plus en plus sur les langues non classiques, non indo-européennes, sur les langues « exotiques » dont la structure a fait craquer les vieux cadres de la grammaire et dépayse le linguiste : quoi de plus souhaitable, si l'étonnement est déjà un pas vers la découverte ? En Amérique, une impulsion décisive fut donnée par l'étude des langues amérindiennes ; en Grande-Bretagne, la British School of African and Oriental Studies, dont un « département » est consacré uniquement à la linguistique et à la phonétique, semble avoir pris la tête du mouvement actuel ; En France même, le *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* fait toujours une large place aux langues de l'Afrique, de l'Extrême-Orient, etc. Dans le même ordre d'idées, il m'est agréable de signaler que des cours de berbère sont donnés régulièrement à Vienne (Autriche) et que M. T. F. Mitchell a inauguré l'an dernier, à Londres, des leçons de phonétique berbère : nouvelles preuves, s'il en était besoin, que le berbère peut faire l'objet de recherches désintéressées.

Je ne peux terminer sans souligner encore le caractère schématique des observations qui précèdent. Il y aurait de la prétention à vouloir résumer en quelques formules l'activité linguistique des différents pays : on devine que les Américains n'ont pas renoncé à la philologie classique, et que les Français n'ignorent pas tout des recherches structurales. Discipline complexe, la linguistique ne s'est pas inféodée à l'histoire, qui volontiers la traiterait en science auxiliaire ; elle s'arrache à la psychologie ; si, toute à cet effort, elle se laisse enjôler par la logique mathématique, cela lui passera sans doute ! L'essentiel est qu'elle ne cesse de s'enrichir.

(1) Cf. R. A. HALL Jr, *La linguistica americana dal* 1925 *al* 1950, dans « Ricerche Linguistiche », Roma. I, 1950, 273-302.

SÉANCE DU 26 FEVRIER 1953

Mlle Jeanne JOUIN. — *Pieuses invocations pour l'enfantement.*

Cette communication fait l'objet d'un article publié sous le même titre dans le présent fascicule.

M. Jean-Louis MIÈGE. — *L'origine du peuplement européen de Casablanca au* XIXe *siècle.*

Ayant entrepris l'étude du pleuplement européen au Maroc au XIXe siècle, M. MIÈGE présente les premiers résultats obtenus concernant Casablanca de 1856 à 1906. Le peuplement de Casablanca apparaît étroitement lié au développement de l'activité de la ville qu'il a, en grande partie, provoqué. Toute fluctuation commerciale importante se traduit par un mouvement de population de même sens. Après une période de rapide essor jusqu'en 1878, qui porte le nombre d'habitants européens à plus de 200, une phase de régression puis de stagnation, ouverte par l'épidémie et la sécheresse des années 1878-1879, s'étend jusqu'en 1887.

Dès lors, et malgré une courte crise en 1895-1898, la population européenne de la ville ne fera que s'accroître pour atteindre quelque 620 personnes en 1906.

Les différents groupes nationaux voient au cours de ce demi-siècle se modifier leur importance relative. Jusqu'aux années 1875, l'élément français, auquel était due la création du marché des laines casablancais, domine nettement. Bientôt il est dépassé par le groupe anglo-gibraltarien, cependant que les Espagnols forment la masse la plus nombreuse mais économiquement la moins importante. Les Allemands, arrivés à partir de 1877, deviennent assez nombreux après 1890. L'origine de ces groupes souligne l'imbrication, dans les motifs d'installation à Casablanca, des facteurs européens ou proprement marocains. Les Espagnols viennent pour près de 70 % des provinces de Cadix et de Malaga. Tout autant que la crise agraire — par la désamortisation et l'accaparement des terres communales par les grands propriétaires — les luttes politiques les ont chassés de la péninsule déchirée par les mouvements carliste, cantonaliste et anarchiste. Les Anglais, à l'exception de quelques commerçants en textiles, sont originaires de Gibraltar et les Allemands des ports du nord : Brême, Hambourg et Stettin. Les Portugais, spécialisés dans le commerce du maïs, viennent de Madère.

L'étude en cours montre d'ailleurs que dans chacun des huits ports marocains ouverts au commerce la colonie européenne présentait des caractères particuliers. Les Français, relativement nombreux à Casa-

blanca, étaient à peu près absents de Safi, cependant que Mogador demeura longtemps un fief anglais.

La faiblesse numérique de cette colonie européenne ne doit pas faire sous-estimer son rôle dans la vie marocaine. Et son étude systématique est susceptible d'éclairer de nombreux aspects de l'histoire du Maroc au XIXe siècle.

SÉANCE DU 27 MARS 1953

Mme Manon HOSOTTE-REYNAUD. — *Un ami méconnu et deux œuvres inédites d'E. Delacroix.*

Cette communication est publiée sous le même titre dans le présent fascicule.

M. André ADAM. — *Un souq du Haut-Atlas occidental : Imi-n-Tanout.*

L'importance du souq d'Imi-n-Tanout tient à sa situation, au pied de la montagne et à proximité de la plaine atlantique, sur ce que les Berbères appellent le *dir*, au milieu d'une oliveraie, et à l'entrée d'un des grands chemins qui traversent le *Deren*, par le col du Tizi Macho.

Son origine se perd dans la nuit des temps. De mémoire d'homme, il s'est toujours tenu le lundi. Les premières boutiques permanentes apparaissent vers 1910. Le souq actuel a été construit en 1926, sur un emplacement voisin de l'ancien, en bordure de la piste du Tizi Macho. C'est un rectangle bordé de 324 boutiques, parfois à étage (l'étage est toujours occupé par des cafés ou des gargotes), avec une mosquée qui sert aussi d'école coranique. Les différents produits agricoles ont chacun leur quartier ou *raḥba*, qui a à sa tête un *āmīn*. L'ordre est assuré par le cheik de la tribu des Nfifa, qui dispose à cet effet de mokhaznis et siège en permanence le lundi dans une boutique. Autour du souq se trouvent onze fondouqs où les gens laissent en garde leurs bêtes de somme et trouvent eux-mêmes asile pendant la nuit, s'ils arrivent la veille.

Plus de la moitié des boutiques sont ouvertes en permanence. Quelques-unes abritent des artisans : 4 tailleurs, 3 menuisiers, un écrivain public, 3 barbiers, 4 bijoutiers ; la plupart sont occupées par des commerçants : 40 cafés-gargotes, 1 bureau de tabac, 8 quincailliers, 25 marchands de tissu, 7 marchands d'épices, la quasi totalité des autres vendant du sucre et du thé, auxquels ils ajoutent divers produits. Il y a 6 grossistes, 2 Musulmans et 4 Israélites. Parmi ces derniers se trouve le plus important. Originaire de Mogador, venu s'intaller à Imi-n-Tanout au début du siècle, il traite

les 2/5 de la production locale d'amandes, le 1/5 de la production d'huile et d'orge, et vend à lui seul la moitié des produits importés : sucre, thé, savon, pétrole. Le petit *mellāḥ* de 362 âmes gravite autour de lui, et une bonne moitié des détaillants du souq sont sous sa dépendance économique.

Le souq du lundi s'anime dès avant l'aube et se termine peu après midi. Le marché aux bestiaux commence et finit le premier ; ensuite s'anime le marché aux légumes puis celui des grains qui bat son plein entre 11 heures et midi.

Le souq est la grande distraction des paysans berbères. Ils ne s'y rendent pas seulement pour vendre et acheter, mais pour se rencontrer, bavarder, écouter les nouvelles. Chez les illettrés, il tient lieu de journal, de radio et de cinéma. On profite aussi de la circonstance pour aller au « bureau », à l'infirmerie.

La zone d'attraction du souq s'étend assez loin. Imi-n-Tanout est un lieu d'échange, un relai entre le Sous et les plaines atlantiques. Les Soussis y apportent du henné et des dattes, les pasteurs de Goulimine des moutons. Ils y rencontrent des Chiadma, des 'Abda et même des Doukkala. Tous les produits d'importation viennent de Casablanca, via Marrakech.

Les cours obéissent à la loi de l'offre et de la demande. Mais le souq n'est plus isolé, comme autrefois. Les grossistes, qui ont le téléphone, se mettent dès le matin en communication avec Mogador, Marrakech, voire Casablanca et fixent ainsi les prix. Presque toutes les transactions se font par intermédiaires, courtiers, etc.

Nous assistons à la naissance, autour du souq et grâce au souq, d'une véritable agglomération. Devenu permanent, assuré de la sécurité grâce à la présence d'un pouvoir fort, le souq devient un embryon de cité. La présence du « bureau » de contrôle civil, d'une école, d'une infirmerie, d'un bureau de poste, des représentants de diverses administrations, fait d'Imi-n-Tanout un gros centre rural qui accèdera peut-être un jour au rang de ville.

SÉANCE DU 22 MAI 1953

M. Dominik J. Wölfel, Professeur à l'Université de Vienne. — *Le problème des rapports du guanche et du berbère.*

Cette communication est publiée sous le même titre dans le présent fascicule.

Bibliographie

Régis BLACHÈRE. — *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, 1 vol. de 133 pages, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

> L'intelligence, pour vous, n'est pas une chose comme les autres. Elle n'est ni prévue, ni amortie, ni protégée, ni réprimée, ni dirigée ; vous l'adorez comme une bête prépondérante. Chaque jour elle dévore ce qui existe.
>
> Paul VALÉRY, *Regards sur le monde actuel.*

Quand on examine les diverses biographies consacrées à la personne de Mahomet, on constate que « presque toutes induisent à penser que le fondateur de l'Islamisme a vécu dans la pleine clarté de l'histoire et qu'il est possible, en conséquence, de donner de lui une *Vie* formant un ensemble continu. C'est précisément cette erreur qu'on voudrait ici dissiper » (1). Voilà, clairement défini par l'auteur lui-même, au début de son Avertissement au lecteur, le but qu'il s'est proposé en composant l'étude courte mais dense qu'il a intitulée : *Le problème de Mahomet.*

Quelles sont les ressources dont dispose actuellement le biographe pour retracer d'une plume exacte, la plus exacte qu'il se peut, la vie du prophète arabe ? D'abord les textes, les sources scripturaires : Coran et Tradition ; ensuite les travaux des biographes et des historiens musulmans (Tradition biographique), auxquels il convient d'ajouter ceux des orientalistes européens, qui s'échelonnent sur une durée d'un siècle environ. Subsidiairement, Régis Blachère recourt à une méthode analogique, un *qiyās* historique, faisant intervenir l'histoire des religions et les études de psychologie religieuse.

(1) Régis BLACHÈRE, *Le problème de Mahomet*, p. VII. Le mot *Problème* servira dans les prochaines références à désigner cet ouvrage.

C'est donc abondamment pourvu de tous les matériaux désirables et armé d'une forte expérience de philologue, que l'auteur entreprend un travail de précision, de mise au point, qui retiendra assurément l'attention des islamologues.

Le recours aux sources impose une critique de la valeur des textes. Voyons en premier lieu le Coran.

Le livre sacré recèle des traits allusifs susceptibles de fournir les matériaux valables, les seuls valables comme on le verra, pour une restitution historique de la *Sīra*. Mais de sérieuses difficultés s'opposent à la marche de l'historien. Comment dater ces allusions ? Le classement coranique des sourates ne se conforme pas à l'ordre chronologique ; le texte des sourates, rassemblé après coup, trahit un manque d'homogénéité dont il est impossible de ne pas tenir compte ; l'allusion coranique ne se suffit pas à elle-même, elle a suscité des commentaires différents parmi lesquels il importe de choisir ; enfin le texte révélé est muet sur bien des points : il ne dit rien sur le Prophète avant la prédication, rien sur l'émigration de La Mekke à Médine en 622, rien sur les derniers jours de l'homme.

La Tradition biographique et le *ḥadīṯ* peuvent-ils pallier la carence du Livre ? Régis Blachère rappelle les appréciations d'illustres orientalistes tels que Caetani et Lammens. Pour le premier il n'y a « presque rien de vrai sur Mahomet, dans la Tradition (1) ». Pour le second, « la Tradition biographique ne serait [...] rien de plus qu'une construction *a posteriori* élevée par la pieuse ferveur des exégètes musulmans, donc inapte à évoquer Mahomet, en sa réalité historique » (2). A cette attitude radicale, Régis Blachère oppose celle plus nuancée de Nöldeke, de Gœje et Becker (3). Quant à sa position propre, on la trouvera formulée dans maints endroits de son développement. C'est ainsi que pour lui, la Tradition biographique, « si discutable et suspect qu'en soit le témoignage [...] n'en apparaît pas moins comme un reflet d'une image estompée mais réelle (4) ». Il pose « néanmoins que la Tradition biographique constitue un indice, point davantage (5) ». La reconstitution de la vie du Prophète par les biographes musulmans est, dans son ensemble un « rêve » qu'il faut laisser là « comme une douce chimère » (6). Là, il soulignera le peu de crédit qu'il faut accorder à la Tradition biographique « comme document historique » (7) ; le « goût

(1) *Problème*, p. 9.
(2) *Ibid.*, p. 10.
(3) *Ibid.*, p. 10.
(4) *Ibid.*, p. 16.
(5) *Ibid.*, p. 16.
(6) *Ibid.*, p. 16.
(7) *Ibid.*, p. 72, n. 1.

du détail qui la rend à la fois si attrayante et si suspecte » (1). Ici, il révoquera en doute « l'historicité » de certaines données traditionnelles (2) ; ou bien, il les estimera « trop pittoresques pour être historiques », tout en maintenant qu'elles « doivent refléter des faits réels » (3). Relativement aux circonstances des derniers jours vécus par le Prophète à Médine, il relèvera les « contradictions », les « obscurités », les « silences », dans les récits conservés par la Tradition biographique (4).

En conclusion, le Coran est la seule source à laquelle on puisse se confier. Encore faut-il remarquer que celui-ci ne peut livrer que « la courbe d'une expérience religieuse » (5) et les indications qu'il fournit sont « fragmentaires, souvent sibyllines, presque toujours sujettes à des interprétations divergentes » (6). Il est donc des choses qu'on ne saura jamais. Il faut s'y résigner. La biographie de Mahomet demeurera, pour le critique, un problème, le problème de Mahomet. L'étude, telle qu'elle est conduite, constitue une belle leçon de critique scientifique. Elle illustre une méthode dont elle montre en même temps les limites. Dans le cas présent, l'érudition moderne s'arrête devant une ligne de défense tracée par la biographie traditionnelle et l'hagiographie. Cette ligne, Régis Blachère la côtoie, il en signale du doigt les jalons, il en fait, en quelque sorte, la frontière au delà de laquelle commence l'empire du surnaturel, de la croyance, et, ajouterions-nous, de la joie de croire, du vouloir-vivre.



Cependant, bien que le témoignage de la Tradition biographique lui soit suspect au plus haut point, Régis Blachère ne l'en utilise pas moins ; mais toujours, bien entendu, avec prudence, et à la condition qu'il ait un support coranique. Ce support-là vient-il à lui faire défaut, aussitôt il marque sa défiance par l'emploi d'un conditionnel dubitatif. Son procédé le plus constant, consiste en une confrontation systématique de la révélation coranique avec les données traditionnelles.

Concernant le problème posé par le milieu dans lequel naquit l'Islamisme, et celui de la chronologie de Mahomet, il propose de faire appel à « des disciplines parallèles : sociologie, ethnographie, histoire des religions » (7).

(1) *Problème*, p. 99.
(2) *Ibid.*, p. 118.
(3) *Ibid.*, p. 120.
(4) *Ibid.*, pp. 127 et 128.
(5) *Ibid.*, p. 16.
(6) *Ibid.*, p. 17.
(7) *Ibid.*, p. 14.

Pour le regroupement des sourates il estime que le recours à des « études de psychologie religieuse dans le genre de celles de Delacroix sont d'un immense secours » (1) ; d'autant plus que la Tradition biographique peut fournir des indices susceptibles de confirmer des conclusions obtenues par cette méthode.

Le chapitre III, qui traite de la naissance de Mahomet, de sa jeunesse, de son mariage avec Khadija, des enfants qu'il eut avec elle, de la destruction de la Ka'ba, du bouleversement religieux qui le conduisit au prophétisme, repose, dans son ensemble, sur l'utilisation prudente des données traditionnelles.

Les chapitres IV et V accordent la première place au Coran. On pourra saisir, au chapitre VI, un exemple de confrontation des versets coraniques avec les renseignements biographiques. Mais, dans ce chapitre, les circonstances et les détails de la fuite à Médine ne pouvaient être fournis que par les biographes.

La collaboration entre Coran et Tradition paraît atteindre un point d'équilibre remarquable au chapitre VII (Installation et affermissement de la communauté islamique à Médine) : « ... des ponts peuvent être facilement jetés entre les textes... » coraniques (2) et « les données correspondantes de la Tradition biographique ». Celle-ci, à elle seule, « offre une dizaine de repères chronologiques [...] autour desquels, sans effort ni contrainte, s'ordonnent les révélations coraniques telles que les ont regroupées Nöldeke et Schwally » (3). Mais, là encore, affirme l'auteur avec énergie, « le Coran, comme pour les phases précédentes de l'Apostolat, doit rester la source essentielle de toute reconstitution historique de la prédication à Médine » (4).

Il est hors de doute que la critique sévère de la Tradition biographique préconisée par Caetani, et sa subordination aux données coraniques considérées comme le seul substrat solide d'une reconstitution historique de la *Sīra*, offrent à l'historien une indéniable sécurité. On ne saurait trouver de meilleur guide que cette méthode pour s'orienter dans une région de l'histoire, où l'austérité de la science compte et mesure le nombre de pas permis. Régis Blachère, historien de foi rationaliste, s'est acquitté de sa tâche avec une rigueur qui revêt la valeur d'un témoignage. On respirait encore dans Tor Andrae (5) un discret parfum d'émotion. Avec lui, rien de sem-

(1) *Problème*, p. 16.
(2) *Ibid.*, p. 92. Il s'agit précisément de sourates médinoises.
(3) *Ibid.*, p. 92.
(4) *Ibid.*, pp. 92-93.
(5) Tor ANDRAE, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. de l'allemand par Jean Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1945.

blable. C'est un chirurgien impassible. Le scalpel taille les chairs vivantes du mythe, et la main qui le tient ne tremble pas. Que reste-t-il après cette opération menée selon les meilleures règles d'un art dûment éprouvé ? Une vérité gisante, en morceaux, exangue, désincarnée ; une vérité pétrie, pressée, distillée, chimiquement pure, privée de tous ses ferments. Telle est la vérité scientifique. Elle ne saurait être que ce qu'elle est. Le praticien n'y peut rien. Mais n'est-ce pas une pitié qu'il la faille apercevoir dans un bocal, et derrière une vitrine ?

Adolphe Faure.

H.-G. Cattenoz. — *Tables de concordance des ères chrétienne et hégirienne*, Casablanca, Les Éditions Techniques Nord-Africaines, impression photomécanique par les procédés Dorel (Paris), 1952, in-8°, 372 pp.

Il manquait aux historiens, orientalistes et fonctionnaires des diverses administrations de l'Afrique du Nord, des tables de concordance des ères chrétienne et hégirienne permettant de déterminer rapidement et sans risque d'erreur, par simple lecture, une date de l'un ou l'autre calendrier. M. Cattenoz nous présente, en un livre de format maniable, et éminemment pratique à l'usage, ce qui faisait défaut à tous. Les tables de cet ouvrage partent du début de l'ère hégirienne (vendredi 16 juillet 622) pour se terminer en l'an 1400 (samedi 8 novembre 1981).

Dans son avant-propos, l'auteur nous présente brièvement et clairement les divers modes de datation : calendriers arabe, julien et grégorien. Après avoir rappelé l'existence de tables dressées par ses devanciers, pour la plupart insuffisantes et nécessitant des calculs souvent compliqués, il nous met ensuite à même d'utiliser les siennes en précisant la manière de procéder à leur lecture :

Tout d'abord, tables quinquennales jusqu'au XIIIe siècle de l'hégire inclus, formées de cinq colonnes représentant chacune une année hégirienne avec, en tête, mention des années grégoriennes correspondantes. Les ressources de la typographie, habilement utilisées, permettent de distinguer immédiatement, dans chaque colonne, le passage d'une année grégorienne à l'autre. Dans chacun des douze mois hégiriens, la concordance est indiquée par les quatre dates, précisées chacune du jour correspondant de la semaine, qui marquent le commencement et la fin des mois arabes et chrétiens. Le calcul se borne à une addition ou soustraction mentales très simples.

Ensuite, tables journalières qui couvrent le XIVe siècle de l'hégire (1883-1981 de notre ère), chacune étant formée de douze colonnes représentant les douze mois musulmans, et apparaissant sous la forme d'un calendrier

ordinaire avec les dates et les jours de l'année grégorienne correspondants. Les millésimes des années hégiriennes et grégoriennes sont indiqués en tête de chaque table ; le passage d'un mois à l'autre est marqué, comme dans les tables précédentes, par une disposition typographique particuculière. La date se détermine aisément par simple lecture.

C'est là un travail minutieux et d'une présentation très soignée qui, indispensable aux recherches, rendra de grands services à ses nombreux usagers.

Daniel EUSTACHE.

Jean CANTINEAU et Youssef HELBAOUI. — *Manuel élémentaire d'arabe oriental (Parler de Damas)*, Paris, Librairie Klincksieck, 1953.

Le titre de cet ouvrage dit exactement ce qu'il est, un manuel à l'usage des débutants orientalistes qui s'attaquent à l'arabe parlé en Orient. En fait, comme le dit le sous-titre, c'est du parler de Damas qu'il s'agit, étant entendu que la langue de la capitale syrienne est comprise dans toutes les autres villes et que les dialectes citadins de cette région sont très proches de celui de Damas. Les dialectes bédouins ou ruraux sont tout différents ; ils doivent être considérés à part. M. Cantineau en a fait plusieurs études remarquables.

Ce manuel se présente sous l'aspect de vingt-cinq leçons, dont la première est consacrée uniquement à la phonétique, et de deux textes d'explication assez longs. Chaque leçon comprend un vocabulaire d'une soixantaine de mots, un exposé grammatical, un exercice de version et un exercice de thème en phrases détachées. Avec ces éléments, l'étudiant voit l'essentiel de la grammaire et acquiert les mots d'un usage courant, ceux qui sont affectés d'un gros coefficient d'emploi. Pour les autres, le dictionnaire de Barthelemy dont l'impression s'achève, suffira.

On remarquera et on appréciera la clarté avec laquelle le squelette grammatical est présenté. Si l'on veut bien se persuader qu'une langue parlée ne peut s'accommoder de subtilités et d'héritages trop archaïques, il faut admettre que sa structure doit être simple et doit répondre à une logique interne. C'est cette logique qui anime tout l'exposé grammatical de l'ouvrage de MM. Cantineau et Helbaoui.

Mais les grandes lois de la linguistique générale ne s'imposent pas moins à tout parler quel qu'il soit. S'en servir pour montrer le mécanisme du parler est encore un facteur de clarté et de simplicité. Et c'est ainsi que, parce qu'il est au fond très scientifiquement inspiré, ce manuel acquiert sa vertu pédagogique.

On ne citera ici que deux exemples à l'appui de ce qui précède. Le premier : c'est l'impératif qui sert de point de départ à la conjugaison, et le

« temps » dit « inaccompli » n'est alors qu'un impératif conjugué. On ne saurait croire combien cette façon de présenter la morphologie du verbe en simplifie l'étude surtout lorsqu'il s'agit des verbes à consonnes faibles, auxquels M. Cantineau refuse de donner les noms pittoresques de « concaves » et « défectueux ». Les verbes dits « irréguliers » deviennent alors très conformistes.

Le second : les deux types de conjugaison à l'accompli de la forme nue sont conditionnés par l'attitude du sujet par rapport à l'action. Selon que le sujet fait l'action sans rien en subir, comme *katab* = il a écrit, ou qu'il la subit autant qu'il l'exerce comme *šərəb* = il a bu, on a une flexion différente. On n'accordera jamais trop d'importance à des notions de ce genre qui sont essentielles et dont on ne parle jamais dans nos manuels.

On remarquera que les dialectes marocains semblent ignorer cette double conjugaison de l'accompli. En revanche, on constate presque partout ailleurs que la morphologie des parlers orientaux est très voisine, quand elle n'est pas identique, de celle des parlers citadins du Maroc. Dans l'ensemble, il apparaît que ceux-ci sont plus évolués, plus simplifiés que ceux-là, l'arabe classique étant considéré comme un état ancien de la langue originelle.

La phonétique, comme la morphologie des parlers orientaux présente aussi des analogies et des différences avec celle des parlers marocains : disparition de *q* remplacé par ', disparition du ض classique devenu *ḍ* emphatique comme à Fès ; par contre présence d'un *ẓ* qui apparaît à la place de diverses dentales surtout emphatiques, ce qui n'est pas connu au Maroc.

Toute la phonétique du dialecte est donnée en trois pages très explicites. On notera que le damascain admet, à l'intérieur du mot, des syllabes ouvertes brèves, c'est-à-dire terminées par une voyelle brève, ce que répudient les dialectes marocains.

On ne parlera pas ici du vocabulaire. MM. Cantineau et Helbaoui n'en ont donné que des éléments, nombreux sans doute, variés également, mais qui ne servent qu'à appuyer la démonstration grammaticale. On n'y trouve point d'emprunts aux langues européennes, ni d'emprunts au classique. Il faut croire cependant que le parler d'une capitale de grande civilisation n'a pas manqué d'enrichir son lexique de néologismes et d'emprunts nombreux. C'est par là que la langue évolue le plus sensiblement et c'est sur ce terrain que la diglossie arabe commence à être surmontée.

On ne saurait trop approuver M. Cantineau d'avoir voulu obtenir la collaboration de M. Helbaoui, dont le damascain est la langue maternelle. C'est une garantie d'exactitude et de précision à laquelle on doit attacher le plus grand prix.

Louis BRUNOT.

† Victorien Loubignac. — *Textes arabes des Zaër* (transcription, traduction, notes et lexique). « Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines », tome XLVI, Paris, Max Besson, 1952.

M. Victorien Loubignac, professeur à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, mort en 1946, était déjà bien connu par sa grande *Etude sur le dialecte berbère des Zaïan et Aït Sgougou* (« Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines », tome XIV, 1924-1925). Mais c'était aussi et surtout un excellent arabisant, spécialisé dans les dialectes du Maroc. Dès 1915-1916, interprète militaire, il avait recueilli, en écriture arabe semble-t-il, des textes dans le dialecte des Zaër, arabes bédouins installés au sud de Rabat, puis il les a notés en transcription en 1925, transcription revue en 1942, et mise au point en 1943. En même temps il recueillait les éléments d'une étude d'ensemble sur ce dialecte et commençait à en rédiger la grammaire et le lexique. Malheureusement la mort vint interrompre un travail déjà assez avancé, et c'est M. Louis Brunot, le « doyen des études de dialectologie arabe au Maroc » (comme l'appelle M. Henri Terrasse dans son *Avertissement*) qui accepta la charge de publier de ce travail tout ce qui pouvait l'être. Il s'est admirablement acquitté de cette tâche délicate et grâce à lui une partie notable de l'œuvre du regretté Loubignac nous parvient sous une forme pleinement utilisable.

Le livre comprend d'abord (après un avertissement de M. H. Terrasse) un avant-propos de M. L. Brunot, et une très importante introduction de V. Loubignac, sur laquelle je reviendrai plus loin, car elle contient des remarques linguistiques essentielles) 164 pages de textes arabes, en transcription phonétique assez minutieuse, sur la page de droite et en écriture arabe sur la page de gauche. Les traductions de ces textes figurent plus loin, pp. 243 à 340. J'espère qu'on m'excusera de m'élever contre une telle disposition, qui semble de tradition en dialectologie et qui était sans doute imposée à M. L. Brunot par le manuscrit de l'auteur défunt : le texte en écriture arabe sert très peu, seulement quand on soupçonne une faute d'impression dans la transcription ou quand on est arrêté par une assimilation difficile à analyser ; on pourrait très bien le rejeter en appendice ou même le supprimer complètement ; par contre la traduction est essentielle ; c'est elle qu'on aimerait voir figurer en face de la transcription, pour y recourir à la moindre difficulté. Ceci dit (qui ne vise que la présentation), il faut proclamer que ces textes sont pleins d'intérêt, tant dans leur forme linguistique (dont je parlerai plus loin) que dans leur contenu. Ils comprennent vingt-deux contes, mettant pour la plupart en scène des animaux, et trente-six textes ethnographiques, portant sur divers aspects de la vie rurale et tribale : on citera par exemple la *composition pécuniaire* (I), la mensuration et le partage de *la terre* (II), *les silos* (IV),

la mosquée-école et le maître coranique (VI), *l'enfant à l'école* (VII), *l'étude* (VIII), *la mort* et les funérailles (XII), *le mariage* (XIII), *la naissance* (XIV), *le pacte de tata* ou alliance sacrée (XVI), *le pacage* (XVII), *la charrue, les labours, les travaux agricoles du printemps, la moisson et le transport des gerbes, le dépiquage et le vannage* (XVIII-XXII), jeux divers (XXVI-XXXI), *la tente* (XXXII) et son mobilier (XXXIII), *les mois et les fêtes* (XXXIV), etc. On voit que ces textes permettent de se faire une idée assez précise de la vie matérielle et économique des Zaër.

Après les textes viennent des appendices comprenant des *énigmes* (58), des *explications des textes Zaër*, des *textes en dialecte des Beni Mellal*, à savoir deux contes avec explications et 51 énigmes. Tous ces appendices sont malheureusement en écriture arabe sans transcription (ce qui en diminue beaucoup l'intérêt linguistique), mais avec traduction, pp. 324 à 349.

Les traductions des textes et des appendices sont suivies d'un lexique de 238 pages. Qu'y a-t-il dans ce lexique et comment est-il conçu ? M. Brunot dans son avant-propos nous dit seulement qu'« il devait constituer, dans l'esprit de l'auteur, un volume indépendant ». Force nous est donc de l'examiner de près. La première question que nous devons étudier est celle de savoir si tous les mots des textes et des appendices figurent dans ce lexique. Il est en effet malheureusement de tradition dans la dialectologie arabe de donner après les recueils de textes des lexiques incomplets, qui se bornent à relever certains mots que l'auteur juge rares ou intéressants — alors que pour le linguiste tous les mots, même les plus fréquents et les plus banaux, devraient être intéressants. Le lexique de V. Loubignac est conforme à la tradition ; j'ai fait un sondage sur le second paragraphe de la page 121, cherchant dans le lexique douze mots pris çà et là ; dix de ces mots s'y trouvent en effet, ce qui est une bonne proportion (83 %), d'autant plus remarquable que parmi les mots recherchés, il y en avait de tout à fait courants, comme les verbes *ikəmmlu* et *idīru* qui figurent bien dans le lexique ; les deux mots qui ne s'y trouvent pas sont *məlḥ* « sel » très banal (le lexique n'a que *məlḥa* « sel de cuisine ») et *mẹṛkẹb*, pl. *mṛākəb* « hotte », mot rare par son sens qui aurait mérité de figurer dans le lexique, quoiqu'il soit expliqué p. 211. On en conclura que ce lexique est assez riche, sans être complet, contenant beaucoup de mots courants figurant dans les textes (mais pas tous), et aussi beaucoup de mots rares (mais pas tous non plus). Sa présentation laisse à désirer : il est tout entier en écriture arabe, sans transcription, sans exemples, ni références aux textes. Il semble que M. L. Brunot ait jugé qu'il devait le donner tel quel, comme l'avait laissé l'auteur, et sans doute a-t-il agi sagement.

V. Loubignac avait pensé écrire une grammaire de ce dialecte, et en avait faire une première rédaction qu'il m'avait communiquée pendant quelques jours. Mais il semble qu'il n'en était pas satisfait puisque M. L. Brunot nous dit : « elle était l'objet, de la part de l'auteur, d'une refonte si essentielle et si loin d'être achevée qu'il a été impossible de l'utiliser ».

Néanmoins, en utilisant les textes publiés par l'auteur et la brève esquisse grammaticale qui figure dans l'introduction, on arrive assez vite à se faire une idée de la structure du parler des Zaër dans ses grandes lignes. Il s'agit bien d'un parler de nomades, personne n'en doutera : les traits caractéristiques abondent ; le *gâf* dans les noms de parties du corps : *rogba* « cou », *εong* « cou (ou nuque ?) », *εəngra* « encolure », *ṣāg* « mollet », *gdem* « talon », *gaḷb* « cœur » (à côté de *qalb*), *garn* « corne » ; les spirantes interdentales sont conservées ; les verbes à 3ème *y* ont des inaccomplis pluriels en *-u* et non pas en *-îu* ; les diminutifs sont de type *fεēil.* Mais ce parler a subi une très forte influence d'origine sédentaire et citadine : il a de nombreux mots avec un *q* sourd ; le féminin est confondu avec le masculin non seulement au pluriel du verbe et du pronom personnel, mais encore à la 2ème personne singulier de l'accompli (en *-ti*) ; si les substantifs présentent souvent, en cas d'adjonction d'un suffixe à initiale vocalique, ces redoublements bien connus chez les nomades algériens (par ex. *ṛokkẹbti* « mon genou »), l'inaccompli du verbe les ignore et a des formes comme *nqẹsmu* « nous partagerons » qui sont typiquement sédentaires ; les pluriels des quadrilittères sont toujours de type *fεâlel,* même si la dernière syllabe du singulier comporte une voyelle longue. Ce parler des Zaër fait penser aux parlers de transition que j'ai signalés dans le département de Constantine, dans les régions de Sétif, Bordj-bou-Arréridj et Msila, parlers dans lesquels des influences sédentaires parties de la petite Kabylie se font sentir au loin sur divers parlers de nomades (voir mes *Parlers arabes du département de Constantine,* Quatrième Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord, pp. 849-863 ; on notera que les Zaër ont à la 3ème pers. singulier féminin de l'accompli suivie des suffixes à initiale vocalique des formes du type *ǰəbdātu* « elle le fit sortir »). Des situations de ce genre où parlers de sédentaires et parlers de nomades se compénètrent intimement ne sont pas rares au Maghreb ; elles étonnent quand on les compare avec ce qui s'est passé en Syrie, Palestine et Jordanie, où les parlers de nomades sont restés à peu près purs d'influences sédentaires et réciproquement. Mais peut-être les retrouverait-on en Iraq. La complexité d'un tel état de langue donne un grand intérêt au livre de V. Loubignac, tout inachevé qu'il soit, et les dialectologues de l'arabe l'étudieront avec profit.

Jean CANTINEAU.

Arthur Pellegrin. — *Le vieux Tunis. Les noms de rues de la ville arabe.* Extrait du « Bulletin économique et social de la Tunisie », Tunis, 1953.

M. Pellegrin donne ici le résultat de ses recherches sur la toponymie d'une ville qu'il connaît particulièrement et qu'il aime sans le proclamer, excellents facteurs d'une quête fructueuse dans un domaine toujours intéressant.

Car ce n'est pas un dictionnaire des noms des rues de la vieille capitale qu'il nous donne. C'est beaucoup plus un aperçu historique du développement de la ville « arabe », comme l'on dit partout, ce qui veut dire de la ville où l'on parle arabe.

Comme la plupart des villes maghrébines, Tunis s'est développée sans un plan préétabli ; les villes anciennes d'Europe étaient d'ailleurs dans le même cas, car l'urbanisme est une science ou un art qui date de peu. Mais, comme l'a démontré M. Georges Marçais, le développement des villes musulmanes, et Tunis est dans ce cas, a obéi à des principes plus ou moins clairement exprimés, correspondant aux nécessités militaires, religieuses et économiques. Il n'en reste pas moins que l'énergie avec laquelle chaque propriétaire de terrain se défend contre ce qu'il considère comme des empiètements du domaine public, a fait des villes musulmanes des labyrinthes de rues plutôt étroites.

Cependant, l'urbanisme ne réside pas simplement dans le tracé harmonieux, ou commode pour la circulation automobile, de grandes artères et de voies secondaires. Il comporte aussi et surtout, l'adduction d'eau, l'évacuation des immondices, la répartition des souqs d'alimentation et des souqs de produits industriels. Tunis avait pourvu à ces préoccupations sanitaires et économiques dans la mesure de ses besoins.

Comme le fait bien voir M. Pellegrin, les noms de rues sont là pour nous révéler cette organisation municipale qui ressemblait étrangement à celle du vieux Paris et à celle des vieilles cités européennes. Il est heureux que l'on ait pris soin de les conserver, parfois en les traduisant comiquement.

Mais il y a encore autre chose dans ces noms de rues ; ils évoquent le souvenir de grandes familles, celui du peuplement de quartiers par des étrangers, celui de personnages folkloriques, etc. L'auteur a trouvé ainsi qu'on peut classer les noms de rues de Tunis en une dizaine de groupes.

Par ailleurs, l'étymologie de ces noms rappelle très souvent des événements historiques importants ou ce qu'on peut appeler la petite histoire. C'est par ce détour que M. Pellegrin décrit la ville comme au cours d'une promenade avec les amis du vieux Tunis, et rappelle son passé plusieurs fois séculaire.

Pour qui vit au Maroc, et s'intéresse à ce qu'il fut et à ce qu'il continue à être partiellement encore, l'étude toponymique dont il est question ici est loin de paraître étrangère. On retrouve dans les cités marocaines beaucoup des noms de rues, et de souqs par conséquent, du vieux Tunis, jusqu'à celui de la *Berka* où se vendaient, là-bas comme ici, les esclaves noirs, mot inattendu dont l'histoire est curieuse. Cela signifie certainement que la civilisation du vieux Tunis n'était pas différente de celle des Marocains citadins, et tout porte à croire que les Andalous émigrés d'Espagne sont responsables de cette similitude. Cependant, l'élément turc a laissé dans la toponymie tunisienne des traces importantes tout à fait inconnues au Maroc.

Une trentaine de gravures, dont beaucoup sont des reproductions de gravures très anciennes, ajoutent leur charme, un peu mélancolique quelquefois, à cette description originale du Tunis d'autrefois.

Il serait désirable que les cités marocaines fissent l'objet d'une étude semblable. Le modèle en est donné, on devrait l'imiter ici ; la matière ne manque pas. La toponymie ouvrirait la voie à une topologie qu'il faudra aborder un jour, surtout à Fès et à Marrakech, soit dit sans méconnaître l'intérêt qu'offrent, de ce point de vue, toutes les autres cités.

Remercions M. Pellegrin d'avoir fait revivre pour nous, à travers des noms de rues, la vie d'une des médinas les plus caractéristiques du monde musulman. Il l'a fait avec une compétence qui n'a d'égale que l'affection qu'il porte à une cité que la France a revivifiée et développée sans perturber son aspect particulier.

Louis BRUNOT.

António GARCIA Y BELLIDO. — *Esculturas Romanas de España y Portugal*, 1 volume de texte petit in-4° 492 p., 1 volume de planches, 352 pl. Consejo superior de investigaciones cientificas, Madrid, 1949.

Le travail archéologique que la guerre civile avait si fâcheusement interrompu a repris en Espagne avec activité et, ce qui est mieux encore, les savants espagnols publient régulièrement les résultats de leurs travaux : publications partielles concernant les acquisitions des Musées provinciaux comme du Musée National, publications générales comme celle qui fait l'objet du présent compte rendu.

Les non initiés seront certainement surpris d'apprendre que l'Espagne nous a rendu tant de sculptures antiques. On ne pense jamais qu'aux statues du Musée du Prado à Madrid ou à celles de la Casa de Pilatos à Séville qui ont été amenées d'Italie du XVIe au XVIIIe siècle. Mais dans la Péninsule même, les fouilles aussi bien que les trouvailles fortuites enrichissent maintenant les collections ; rien que pour les portraits d'empe-

reurs ou de particuliers, M. A. Garcia y Bellido n'a pas recensé moins de 180 pièces, statues ou bustes. Les trouvailles se concentrent naturellement dans les régions qui furent les plus romanisées : grandes villes et vallées de l'Ebre et du Guadalquivir. A propos des statues funéraires, l'auteur fait judicieusement remarquer que les cantons de l'intérieur restés fidèles à l'usage de la stèle, ou trop pauvres pour payer des sculpteurs de talent, ont livré beaucoup moins d'œuvres d'art. Mais j'ajouterai une autre raison : c'est que les fouilles n'ont porté toujours que sur les mêmes grands centres : Tarragone, Italica, Merida. Je reste persuadé que si l'on fouillait par exemple l'Estramadoure comme on a fait de la Navarre, on aurait d'heureuses surprises dans les *despoblados* si négligés jusqu'à présent. L'Espagne romaine a été un pays riche, civilisé, ami des arts comme de la littérature ; les portraits d'un réalisme savoureux, trouvés dans la nécropole de Carmona, supposent l'existence dans cette petite localité de la grande banlieue sévillane de sculpteurs indigènes qui ont pu se former près des artistes hellénisants qui travaillaient pour la riche bourgeoisie de la grande cité, ou même par la simple étude des œuvres d'art de premier ordre qu'ils pouvaient voir de près. M. Garcia y Bellido a très justement attiré l'attention sur ces « imagiers » provinciaux dont les fouilles nous ressusciteront certainement des œuvres prodigieusement intéressantes, peut-être même un nom de sculpteur comme à Mérida. La dispersion des trouvailles déjà bien attestée nous prouve l'existence dans les classes moyennes d'une clientèle dont les commandes ont assuré pendant plusieurs siècles la persistance de ces artistes du cru.

L'ouvrage de M. Garcia y Bellido ne prétend pas être un corpus exhaustif des sculptures trouvées en Espagne et en Portugal. Bien des collections particulières n'ont pas révélé leur secret et les fouilles sont loin d'avoir dit leur dernier mot. Il laisse aussi de côté la sculpture chrétienne : il y a là matière à un autre livre qu'il nous donnera, je l'espère, quelque jour. Je me bornerai ici à signaler quelques points qui me paraissent dignes d'intérêt.

La planche I représente une tête d'Alexandre provenant d'Italica. Il est séduisant de supposer que le prototype en aurait été une statue d'Alexandre prélevée par Mummius sur son butin de Corinthe, et dont il fit don à une ville de la province qu'il avait administrée sept ans auparavant (1). N° 7, Pl. 13. — Je ne crois pas que la belle tête de bronze d'Azaila représente Auguste jeune, et le N° 31, Pl. 27, est bien jeune pour Livie, le chignon en coquille me paraît aussi d'une génération antérieure. Je ne suis pas sûr non plus que le N° 22, Pl. 21, soit Hadrien. Il a la physionomie bien insignifiante, la chevelure trop frisée et la barbe trop longue. J'ai

(1) Il est naturel qu'Alexandre, comme stratège de la Ligue Hellénique, dont le siège était Corinthe, ait eu sa statue en cette ville.

tenu autrefois pour L. Aelius César, mais il manque ici les mèches tombant derrière le menton et qui sont si caractéristiques sur les monnaies. Les Nos 16, Pl. 16, et 37, Pl. 33, sont surprenants de vie. Le faune dormant, Pl. 73, est d'un réalisme étonnant. Le No 113, Pl. 78, me paraît un Hypnos avec ses deux petites ailes de chaque côté de la tête plutôt qu'un Eros endormi. On regrettera que les grandes statues en toge de Merida et d'ailleurs aient été stupidement mutilées. La minutie avec laquelle ont été rendus les plis des vêtements laissait attendre de véritables portraits qui nous auraient certainement beaucoup appris sur cette bourgeoisie ibéro-romaine, qui peuplait les places publiques et les tombeaux de ses effigies.

Les sujets représentés sur les sarcophages sont ceux qu'affectionnait le reste du monde gréco-romain : légendes mythologiques, chasses ; mais il y a quelques scènes de la vie courante : laboureurs au travail, vendanges, fabrication du vin. Le centre et le nord-ouest de la Péninsule offrent un groupe curieux de stèles avec symboles religieux : en haut, le croissant, le disque solaire, une étoile à six branches, et en bas un personnage, féminin semble-t-il, assis sur une chaise à pieds et dossier cintrés, devant une table à trois pieds sculptés en pattes d'animaux : scène d'offrande pacifique mais que notre ignorance des cultes funéraires indigènes laisse encore bien obscure pour nous.

J'ai noté au No 410 un fragment d'autel bachique provenant de Merida avec une Ménade dansant, d'un joli mouvement. Je suis pleinement d'accord pour dater les bas-reliefs d'Estepa et d'Osuna (Nos 428 et 429) du début de l'Empire (et non de l'époque tartessienne) ; ils doivent commémorer en effet quelque victoire : celle d'Auguste sur les Cantabres plutôt que celle de César sur Cn. Pompée à Munda, car je doute qu'Auguste ait voulu raviver le souvenir des guerres civiles, à moins que le monument n'ait été élevé sous le premier triumvirat au cours de la lutte contre Sextus Pompée, et justement pour orner la colonie d'Osuna *(Julia Genetiva Ursonis)* fondée d'après les instructions de Jules César. Leur art est un peu fruste, mais s'ils sont l'œuvre d'artistes amenés lors de la fondation de la colonie, cela s'explique. Enfin, on revoit avec plaisir les scènes familières de la coupe d'Otanès et la grande composition historique du plat dit « bouclier » de Théodose, du plus pur style romain.

Bref, ce recueil, où M. A. Garcia Y Bellido a su joindre à des photographies impeccables des notices courtes et substantielles, nous donne l'idée la plus favorable du degré de culture et de richesse qu'avait atteint la Péninsule Ibérique sous la domination romaine et il ouvre ainsi un nouveau chapitre de l'art provincial dans l'Empire romain où il a subsisté beaucoup plus d'originalité qu'on ne le soupçonnerait.

Raymond THOUVENOT.

Bibliotheca Missionum begonnen von P. Robert Streit O. M. I. Fortgeführt von P. Johannes Dindinger O.M.I. Sechzehnter Band. *Afrikanische Missionsliteratur*, 1600-1699, n. 2218-5151. 1952, Verlag Herder Freiburg, 16 × 25,23* + 978 pages (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung).

Bien qu'il soit encore plus gros et plus riche, ce volume nous retiendra moins longtemps que le précédent (cf. *Hespéris*, 1953, 1er-2e trim., pp. 278-282) : il n'y a pas lieu de revenir sur certaines remarques générales, et, dans le domaine missionnaire, la période est dominée par la question d'Ethiopie et par l'évangélisation du Congo et de l'Angola (cf. p. 9*) ; l'Afrique du Nord reste au second plan. On signalera néanmoins de façon particulière les contributions ou articles suivants, dans l'ordre où le recueil nous les offre :

nos 2239 et 2339, Jerónimo Gracián ;

nos 2249, 4390 et 5150, martyre à Alger (1603) du Franciscain sarde Cirano (cf. *Al-Andalus*, XV, 1950, p. 68 et n. 2 ; le P. Dindinger ne semble pas connaître la relation reproduite par Ignacio Bauer qui est mentionnée dans cette note) ;

nos 2285 et 4364, Clénard ; la principale de ces deux notices est la pre mière ; j'ai dit pourquoi je l'aurais attendue au XVIe siècle ; elle comporte du reste des lacunes dont on trouvera l'explication à la fin du présent compte rendu ;

nos 2551 et 5108, Thomas de Jésus ;

nos 2827, 2827*a*, 3311, 3446, 4545, 4560, 4561, 4789, 4826, Bx. Jean de Prado ;

no 3359, mission des Capucins français au Maroc (1624-1635) ; l'auteur renvoie aux *Sources inédites*, Première série, France, t. III (Paris, 1911), mais ignore Guillaume de Vaumas, *Lettres et documents du Père Joseph de Paris concernant les Missions étrangères*, Lyon, 1942, qui ignore lui-même les *Sources inédites* (cf. *Hespéris*, XXX, 1943, p. 123) ;

no 4391, Pierre de la Conception, martyrisé à Alger en 1667, considéré faussement comme Trinitaire ; les travaux récents — trop récents peut-être — ne sont pas mentionnés (cf. c. r. du t. XV, *Hespéris*, 1953, 1er-2e trim., p. 280).

no 4463, Baltasar de Loyola Méndez ; il faut ajouter les pages du comte de Castries, dans *Trois princes marocains convertis au christianisme*, *Mémorial Henri Basset*, t. I, 1928, pp. 151-154.

Les articles relatifs à l'activité des Lazaristes en Algérie et en Tunisie sont innombrables ; il est impossible d'en établir un relevé, même sommaire.

Le P. Dindinger et ses collaborateurs ont exploré avec soin l'*Archivo Ibero-Americano, Mauritania, En Terre d'Islam* et *Le Maroc catholique.* En revanche, l'examen de ce nouveau volume révèle un fait que j'avais seulement soupçonné en prenant connaissance du t. XV : c'est qu'ils ont à peine regardé les *Sources inédites*, très rarement citées, et les publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, et qu'ils n'ont aucunement dépouillé *Al-Andalus*, le *Bulletin hispanique, Hespéris*, la *Revue Africaine* et la *Revue Tunisienne.* On conviendra que pareille omission est grave, surtout dans une bibliographie qui aspire à être exhaustive ; elle est la cause de lacunes malheureuses, sans doute irréparables, et trop nombreuses pour que je puisse les signaler ici en détail.

Robert RICARD.

Denise VALERO. — *Petite histoire des ruines portugaises au Maroc*, 1 vol. in-8° de 128 pp., Casablanca, chez l'auteur, 1952.

Mme V. n'a aucune prétention et déclare que son « petit ouvrage » est seulement destiné « à une meilleure connaissance de la présence portugaise au Maroc ». On ne peut que la féliciter de sa réserve mais, en réalité, sous un titre trop modeste, elle retrace les grandes lignes de toute l'histoire des Portugais dans l'empire chérifien.

Elle étudie successivement, aussi bien en zone espagnole qu'en zone française, tous les points de ce pays où le drapeau lusitanien a flotté aux siècles passés, en fait d'abord l'historique, puis signale les vestiges portugais qui en subsistent. Le lecteur revit ainsi les différentes étapes des conquêtes, les succès et les revers, depuis la prise de Ceuta en 1415 jusqu'à l'évacuation de Mazagan en 1769. Quelques pages sont consacrées au Castillo Real de Mogador, à Tanger, El-Qsar es-Seghir, la Mamora, etc, et de plus longs développements, à Santa-Cruz du Cap de Gué, Safi, Azemmour et Mazagan. On y trouve notamment le récit de la bataille des Trois-Rois, de la reprise de la Mamora par les Marocains, de l'héroïque défense de Santa-Cruz par Don Gutierre de Monroy et des nombreux sièges que subit Mazagan. En outre, de judicieuses remarques soulignent la valeur archéologique des vieux monuments portugais, comme la citerne et les fortifications de Mazagan et la voûte de la cathédrale de Safi.

L'auteur a puisé sa documentation dans les meilleurs ouvrages et principalement dans la série « Portugal » des *Sources inédites de l'histoire du Maroc* ; elle rappelle, justement d'ailleurs, tout ce que cette histoire doit à des érudits tels que H. de Castries, P. de Cenival, D. Lopes et R. Ricard.

Ecrit dans un style simple et agréable, le livre de Mme V., fort bien présenté, s'agrémente de dessins à la plume et de bonnes photographies. Il contribuera utilement à faire connaître au grand public un des aspects, trop souvent ignoré, du passé de l'empire chérifien.

Jacques CAILLÉ.

Henri CROZE. — *Souvenirs du vieux Maroc*, 1 vol. in-8° carré de 182 pp., Paris, La diffusion française, 1952.

Le titre de ce volume est inexact. En effet, pour les historiens, le « vieux Maroc » finit en 1912 et, si le récit de l'auteur commence en 1911, il se termine par une ode au maréchal Juin du 8 mars 1949 ; en outre, certains faits relatés se passent en 1935. D'autre part, M. C. écrit dans son Avant-Propos qu'il a eu seulement pour but de raconter « comment dans ces lointaines années, nous vivions à Casablanca ». Or, son livre se divise en trois parties : « Casablanca en 1911, Souvenirs du pays Tadla et du pays des hommes bleus, Histoires de la Crozière », et la première ne comporte que quarante-cinq pages. Enfin, cet ouvrage n'est pas un livre d'histoire et l'on regrette d'y lire que l'empereur d'Allemagne est venu à Tanger en mil neuf cent *quatre* ou bien que la darse du port de Casablanca en 1911 était *portugaise*.

Ces réserves faites, et elles ont leur importance, on reconnaîtra volontiers que les anecdotes contées par M. C. sont souvent plaisantes et que certaines nous renseignent utilement sur la vie des Français à Casablanca en 1911-1912. De plus, l'ouvrage fait l'objet d'une présentation très soignée ; il est imprimé sur beau papier, orné de nombreux et amusants dessins de Paul Néri et tous les exemplaires en sont numérotés.

Jacques CAILLÉ.

Léon GABRIELLI. — *Abd-el-Krim et les événements du Riff*, notes et souvenirs recueillis et présentés par Roger COINDREAU, 1 vol., in-8° carré de 232 pp., Casablanca, Editions Atlantides, 1953.

C'est toute l'histoire de la guerre du Rif, de 1924 à 1926, qui revit dans cet ouvrage. L'auteur était alors contrôleur civil, chef de la circonscription de Taourirt, « porte ouverte sur le Rif » et, par suite, poste d'une grande importance, eu égard aux circonstances.

Le volume — posthume, car Gabrielli est mort en 1950 — est fait de souvenirs et de notes, recueillis et classés par le commandant R. Coindreau, l'érudit auteur des *Corsaires de Salé*.

La première partie, consacrée au « Service de Renseignements » organisé par le contrôleur de Taourirt, est pleine de curieuses révélations sur Abd el-Krim, son entourage, ses troupes, ses ressources. On y trouve aussi l'amusant récit des aventures d'un journaliste américain, auquel celui qui prenait le titre de « Sultan du Rif » remit un « message au peuple des Etats-Unis ».

Gabrielli relate ensuite la mission secrète qu'il remplit auprès d'Abd el-Krim, à la fin du mois de juin 1925 : les péripéties de son voyage, l'audience du Rogui, ses entretiens politiques, son intervention en faveur de nos prisonniers et les propositions de paix qui lui furent faites, du reste absolument inacceptables. Cette mission ne pouvait réussir, mais elle valut à Gabrielli les félicitations du ministre des affaires étrangères.

Ultérieurement, l'auteur fut envoyé à Melilla, pour conjuguer nos efforts avec ceux de l'Espagne. Revenu en zone française, il suivit nos troupes en campagne, comme conseiller politique et, par son action personnelle, obtint la soumission de plusieurs tribus. Enfin, les pourparlers ayant repris avec le Rogui, il prépara utilement la réunion de la conférence d'Oujda, qui entraîna bientôt, le 27 mai 1926, la soumission d'Abd el-Krim.

Le beau livre de Gabrielli, parfaitement présenté par le commandant Coindreau, révèle tous les dessous de l'aventure rifaine et se lit avec un intérêt passionnant. Il fait en même temps ressortir les brillantes qualités et la forte personnalité de l'auteur, qui compte parmi les meilleurs artisans de l'œuvre française au Maroc.

Jacques CAILLÉ.

André LEROI-GOURHAN et Jean POIRIER. — *Ethnologie de l'Union Française*, tome I, *Afrique* ; tome II, *Asie, Océanie, Amérique*. Coll. « Pays d'Outre-Mer », 6e série : « Peuples et Civilisations d'Outre-Mer », 1083 pages, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

La collection « Pays d'Outre-Mer », dirigée par M. Charles-André Julien, n'est pas une nouveauté mais la collection « Colonies et Empires », parée d'un titre nouveau, plus conforme au vocabulaire politique d'aujourd'hui. On sait qu'elle a déjà publié en particulier, dans sa 4e série, deux ouvrages capitaux sur l'Afrique blanche française, *L'Afrique du Nord*, de M. Jean Despois (cf. « Hespéris », 1949, 1er, 2e trim., p. 257) et, tout récemment paru, *Le Sahara français*, de M. Robert Capot-Rey, dont il sera rendu compte dans le prochain fascicule de cette revue.

Voici que la collection s'enrichit d'une nouvelle série, la 6e, consacrée aux « Peuples et civilisations d'Outre-Mer » et qui s'ouvre par deux volumes de synthèse sur l'*Ethnologie de l'Union Française.*

C'était sans doute une gageure que de faire tenir en mille pages l'étude de peuples et de civilisations aussi divers que ceux qui constituent l'actuelle Union Française, étendue sur quatre continents (puisque la Métropole est laissée de côté). On ne pouvait exiger des auteurs une connaissance personnelle et directe de cette immense matière dans sa totalité. Il y fallait du moins une vaste érudition, dont témoigne l'abondante bibliographie, et surtout une expérience éprouvée de la recherche ethnologique.

Le livre s'ouvre sur trois chapitres remarquables, consacrés à la définition et aux méthodes de l'ethnologie. Ces considérations sont reprises, sous une forme plus concrète, dans la quatrième et dernière partie de l'ouvrage, intitulée « Ethnologie et Union Française », dont le chapitre III comporte un tableau fort utile de l'enseignement et de la recherche dans la dite Union et le chapitre IV une brillante synthèse du problème des « contacts culturels ».

Les auteurs y protestent avec raison contre la situation de parente pauvre qui est souvent faite à l'ethnologie dans les budgets et les subventions : c'est que les dépenses consacrées aux sciences de la nature sont considérées comme « rentables », celles des sciences de l'homme passent pour ne l'être pas. Ce préjugé est dangereux. L'Union Française, plus encore que l'Empire, a besoin non seulement des capitaux et des techniques de la Métropole, mais encore de sa compréhension. Les hommes que nous voulons associer à notre destin ne sont pas seulement des estomacs et des bras, ce sont des têtes et des cœurs. Les erreurs psychologiques se paient finalement plus cher que les erreurs techniques. Seule l'ethnologie (qu'une opinion mal informée confond trop souvent avec l'ethnographie) peut fournir cette connaissance approfondie de l'homme en société, sans laquelle de telles erreurs sont inévitables.

Il faut également féliciter MM. Leroi-Gourhan et Poirier de ne s'être pas cantonnés dans l'étude des formes traditionnelles de la vie sociale mais d'avoir abordé résolument celle des problèmes actuels de l'évolution. Ces formes anciennes doivent être connues parce qu'elles restent encore vivantes pour une part plus grande qu'on ne le croit souvent. Le passé pèse sur tout être humain, plus encore sans doute sur celui qui commence à peine de se dégager d'une civilisation archaïque. Notre esprit cartésien et rationaliste exige qu'on nous le rappelle sans cesse ; l'eût-on moins oublié qu'on eût probablement fait l'économie de certaines tentatives malheureuses d'assimilation. Le bouleversement qu'apportent nos techniques et nos idées est consi-

dérable. Le rythme de l'évolution, lent au départ, s'accélère aujourd'hui. Les guerres, ces grandes accoucheuses de sociétés, le précipitent. Tout n'est pas sain dans ces transformations. L'influence de l'Europe est pour une large part destructive. Elle détruit sans doute les formes contestables et périmées des civilisations indigènes, mais aussi les structures sociales qui encadraient l'individu, les croyances qui lui donnaient sa place et son rôle dans un système cohérent de l'univers. Le résultat navrant et redoutable ce sont les foules détribalisées et démoralisées qui affluent vers les grandes cités, c'est le prolétariat des « bidonvilles » de Dakar ou de Casablanca. Le problème est économique d'abord : on aura fait beaucoup quand on aura donné à ces hommes un niveau de vie convenable. On n'aura pas tout fait. L'évolué « bourgeois » ne souffre pas moins de ses déséquilibres que l'illettré, il en souffre même plus, parce qu'il en a conscience. Si nous avons le devoir d'aider ces hommes à opérer une difficile synthèse entre les éléments valables et irremplaçables de leur tradition et les idées nouvelles, et dans la mesure où nous le pouvons, c'est encore l'ethnologie qui nous en fournira les moyens.

Quelles que soient l'érudition et la prudence des auteurs, il ne leur était était évidemment pas possible d'embrasser une matière aussi vaste, où l'investigation a laissé tant de lacunes, sans prêter le flanc à la critique. Pour nous en tenir à l'Afrique du Nord, la seule région de l'Union Française sur laquelle nous ayons quelque compétence, voici quelques remarques faites au cours de notre lecture.

P. 119 : « Les Berbères, avant tout sédentaires, se sont progressivement retirés devant le flux arabe, se réfugiant de préférence en pays montagneux, où on les trouve aujourd'hui... » Il ne faut pas oublier que, des trois grandes races berbères dont nous parle Ibn Khaldoun, deux étaient nomades : les Sanhaja — du moins ceux du Maroc — et les Zénètes. Quant aux sédentaires, ils ne se sont pas « réfugiés » dans les montagnes : ceux qui s'y trouvaient y sont restés, ceux qui habitaient dans les plaines ont été entraînés dans le tourbillon de l'invasion nomade, arrachés à leur vie sédentaire et arabisés. Le processus n'est d'ailleurs pas à sens unique : les Berbérophones d'aujourd'hui comportent un certain nombre d'éléments arabes nomades, sédentarisés et berbérisés. Le Moyen-Atlas et l'Atlas Central ne sont pas peuplés de sédentaires réfugiés, mais de Berbères nomades venus du Sud et dont l'économie, à prédominance encore pastorale, fait une place croissante à l'agriculture. Certains d'entre eux, comme les Zemmour, les Guerrouan, sont descendus dans les plaines atlantiques, à une date récente, et ils n'étaient que l'avant-garde d'un immense mouvement berbère, que la décadence alaouite n'arrivait plus à contenir et dont l'installation du Protectorat a seule brisé l'élan.

P. 123 : « Les nomades marocains sont les Aït Atta... et surtout, à l'est, les Beni Guil... » Il faut s'entendre sur le mot « nomades ». Les grands

nomades, les vrais, sont les chameliers. Ils appartiennent au désert et n'intéressent que la frange saharienne du Maroc. Il n'y en a plus guère chez les Beni Guil ni chez les Aït Atta. On en trouve plutôt vers le Sud-ouest, chez les Tekna du nord mauritanien. Les autres nomades sont des éleveurs de moutons, dont ces deux grandes confédérations ne représent qu'une partie.

P. 125 : « ... les Zaër arabisés du Maroc atlantique... » Les Zaër ne sont pas des Berbères arabisés mais des Arabes Maaqil, venus du Sahara à travers l'Atlas et finalement victimes de l'ébranlement qu'ils avaient produit parmi les Berbères du Maroc central.

P. 130 : « La ville arabe a une grande extension ; à l'origine, elle englobait une partie des terres mises en culture. » Il n'en a jamais été ainsi, au Maroc du moins. Les remparts étaient parfois plus vastes que la cité : dans la Fès du début du siècle, cela provenait d'un dépeuplement de la ville, corps amaigri qui flottait dans son vêtement ; à Rabat, la grande enceinte délimitait un camp où le souverain concentrait ses armées et non les terrains de culture des habitants.

Ibid.. « ... au Maroc où l'on distinguait 6 villes *hadrya*... : Tétouan, Rabat, Salé, Fès, Meknès, Marrakech... » Seules, les quatre premières avaient droit à ce titre, c'étaient les quatre villes de civilisation andalouse. Les deux dernières étaient seulement *makhzeniya*, parce que le Sultan et son Makhzen y avaient une résidence.

Ibid. « La *medina* se divise en quartiers, dont les habitants ont souvent la même origine tribale et la même fonction sociale ». Un quartier est une chose plus complexe. L'unité tribale a disparu depuis longtemps, si jamais elle a existé. Athènes et Rome ont gardé longtemps le souvenir des tribus fondatrices, les villes marocaines l'ont perdu. La plupart des grandes villes ont une origine autre que tribale : fondation dynastique, peuplement par émigrants citadins, etc. L'unité de fonction sociale ne subsiste que dans les souqs. Pour les quartiers d'habitation, ils se subdivisent, comme dans toutes les villes du monde, en quartiers riches et quartiers pauvres.

P. 131 : « Les *medersa*, universités musulmanes... » La *medersa* est un « collège », l'ensemble de ces collèges formant « l'université ». A Fès, l'enseignement, depuis longtemps, ne se donne plus dans les médersas, qui sont devenues de simples « cités universitaires ».

P. 133 : « le vrai nom (du couscous) est *taam.* » Ce dernier mot signifie nourriture en général. Il est bien vrai qu'en Algérie, il s'est spécialisé pour désigner le couscous, nourriture par excellence. Au Maroc, le mot *seksou* est très employé.

P. 137 : « la *nouala* quadrangulaire, à armature, à toit de chaume, à double pente, qui viendrait de l'antiquité (mapalia ?)... » Au Maroc du moins, la

nouala n'a pas cette forme : c'est la simple hutte conique. Nous ne savons pas exactement en quoi consistaient les *mapalia* mais, si c'étaient des habitations de nomades, on voit mal ces derniers transportant un « toit de chaume à double pente ».

P. 139 : « Si l'on accepte de schématiser, on peut dire que l'une [la maison de pisé] est arabe, l'autre [la maison de pierre] berbère. » Même en schématisant, il est difficile d'accepter ce point de vue. L'architecture de pisé a une origine saharienne, mais c'est une architecture de sédentaires, et ceux-ci sont Berbères ou du moins berbérophones, non pas Arabes. Il est regrettable que les auteurs ne disent rien de l'*igherm* (arabe *qṣar*) qui a été remarquablement étudié par Emile Laoust (dont l'ouvrage figure pourtant à la bibliographie), et où la maison rappelle si curieusement la maison romaine primitive.

P. 140 : « Ces châteaux forts [les kasbas] ont été un des éléments du parallèle tracé entre le Moghreb berbère et le Moyen Age féodal, parallèle qui n'est pas simplement romantique. » La première affirmation est vraie : le rapprochement a été souvent fait. Je doute qu'il soit fondé. Robert Montagne a rappelé que le système féodal européen reposait sur une certaine condition des terres et des rapports juridiques définis entre les personnes. Or, ces deux éléments constitutifs font défaut dans le système (d'origine très récente, il faut le redire) des grands chefs berbères du Haut Atlas. Du parallèle, il ne reste bien que son romantisme.

P. 143 et 144. Les rites de la naissance et de l'enfance sont dits purement berbères. Ils le sont peut-être en effet à l'origine. Mais on les trouve aussi chez les arabophones, même citadins. La part considérable de la magie dans ces rites ne doit pas faire oublier celle de l'Islam : récitation de la chahada et de l'appel à la prière, imposition du nom, sacrifice du mouton, rites que les auteurs n'indiquent pas ou dont ils ne précisent pas le caractère religieux.

P. 144 : [contre les jnoun] « on dispose des pièges (couteaux ou ciseaux ouverts, objets coupants). » Ce ne sont pas des pièges. Ces objets ne sont pas choisis parce que coupants mais parce qu'en fer et que le fer est censé dire « bismillah ».

P. 147 : « Le consentement de la femme est en principe requis [pour le mariage] ; la rupture de l'union est strictement réglementée. » Le premier principe est singulièrement contredit par le droit de *jebr.* Quant à la seconde affirmation elle est amphibologique : si l'on entend par « strictement » qu'elle rend le divorce difficile, il faut distinguer : pour la femme oui, mais on sait avec quelle facilité l'homme peut répudier l'épouse, sans avoir à fournir l'ombre d'un motif.

P. 152 : « les *çof* [Kabyles] (correspondant aux *lef* du haut Atlas et de l'Anti-Atlas)... » La correspondance n'est pas parfaite, car le çof Kabyle divise un village, tandis que le *leff* chleuh oppose, à l'intérieur d'une tribu, plusieurs *taqbilt*-s (fractions ou cantons). Robert Montagne, au terme de son analyse des leffs du sud marocain, se demande si le *çoff* kabyle n'est pas un phénomène d'une nature différente.

P. 153 : « ... quatre tribus guich, les Cheraga, les Bouakher, les Oudaya et les Cherarda... » Les Bouakher n'étaient pas une tribu ; on donnait ce nom aux soldats noirs, recrutés en grand nombre par Moulay Ismaïl, parce qu'ils prêtaient serment sur le recueil de hadiths de Bokhari, livre presque aussi vénéré que le Coran.

Ibid. « Profitant de la faiblesse réelle de l'autorité du sultan, certains caïds avaient réussi à se constituer en véritables principautés, indépendantes en fait. » Appliquée aux « grands caïds » de l'Atlas, cette analyse n'est pas tout à fait exacte. Ce n'étaient pas des caïds qui s'étaient rendus indépendants, mais des chefs indépendants, qui, s'étant taillé un fief par la guerre et l'intrigue, se firent confirmer leur autorité par le Sultan, qui leur conféra le titre de caïds, au prix d'une soumission toute théorique. Ils se rallièrent de même à la France, au début du Protectorat.

P. 155 : « Une assemblée représentative, le « Conseil du Gouvernement », délibère sur le budget de l'État... » Le Conseil du Gouvernement, au Maroc, n'est qu'une assemblée consultative et non délibérante. Créée par arrêté résidentiel et non par dahir, elle n'a aucun pouvoir, si ce n'est celui de donner au Résident des avis qu'il n'est pas tenu de suivre.

P. 157 : « Le recensement de 1939 compte 636 tribus... » Il n'y a pas eu de recensement au Maroc en 1939. Mais le service du Travail a publié en 1939 un répertoire des tribus et agglomérations de l'Empire Chérifien qui se fonde sur le recensement de 1936.

Ibid : « la tribu arabe a normalement à sa tête un caïd ; la tribu berbère avait un *amrhar*. Il demeure une trentaine d'*imrharen* ; mais beaucoup de groupements berbères échappaient à cette autorité personnelle et obéissaient à la loi oligarchique des jemaa... » Il y a ici, semble-t-il, une certaine confusion entre le passé et le présent. Autrefois, le régime traditionnel des tribus berbères indépendantes était bien celui de la jemaa, et il faut féliciter les auteurs d'avoir souligné son caractère oligarchique, et non démocratique, comme on l'écrit et le dit trop souvent. En divers points de la montagne berbère (Haut-Atlas, Moyen Atlas), ce régime avait cédé la place, à la fin du siècle dernier, au pouvoir personnel des *imrharen*. L'*amrhar* était normalement le chef de guerre. Ces tribus étant toutes soumises au Makhzen depuis 1934, il n'y a plus d'*imrharen* à la tête des tribus, mais des caïds, que la

tribu soit arabe ou berbère. Le mot *amrhar* est employé comme équivalent de l'arabe *cheikh* et désigne le chef de fraction. Ce qui est vrai, c'est que certaines tribus berbères n'ont pas de caïd, chacune des fractions qui les composent étant commandée par un *amrhar* ou *cheikh.*

P. 158 : « les fonctions [de caïd] sont rémunérées... » Au Maroc, non. Le caïd n'a pas de traitement. Il perçoit seulement une remise sur le tertib, ce qui ne lui permettrait pas de tenir son rang ni même de vivre, s'il n'était en même temps, dans la presque totalité des cas, un gros propriétaire foncier. Ses ressources ont parfois une origine moins pure et il faudra bien en venir un jour à lui donner un traitement convenable, si l'on veut en finir avec la *twīza,* la *frīda* et autres abus.

P. 160 : « Les deux sources du droit, au sens large, sont le *Chra'* et le *Fiqh.* » Le mot « sources » est ici impropre : le *chra'* c'est la loi musulmane elle-même, dont le contenu dépasse largement ce qu'en Europe nous entendons par « droit », et le *fiqh* est la science de la loi. Les sources de la loi sont le Coran et la Sunna, interprétés au moyen de *l'ijtihād* (lequel use du *qiyās,* du *ra'y,* etc., et est authentifié par *l'ijmā'*).

P. 161 : « les *idjma* (= conciles)... » L'institution et la pratique des conciles sont étrangères à l'Islam. L'unique tentative de ce genre est le Congrès Panislamique réuni au Caire en 1926 pour tenter de résoudre la question du Califat et l'on sait qu'il n'a abouti à aucun résultat. *L'ijmā'* est le *consensus universalis,* ou plus exactement le *consensus doctorum,* l'accord des docteurs d'une période donnée sur un point du dogme ou de la loi. Cet accord peut être explicite ou tacite. Il ne suppose en aucune manière une réunion et un conciliabule des dits docteurs.

On excusera ces mises au point un peu longues. Nous les avons crues indispensables. Elles serviront peut-être aux auteurs pour une nouvelle édition. Elles ne retirent rien en tout cas au mérite de ce bel ouvrage, qui comble une lacune et dont aucun de ceux qui s'intéressent, à des titres divers, aux problèmes de l'Union Française, ne peut désormais se passer.

André ADAM.

François BONJEAN. — *Les contes de Lalla Touria. Oiseau jaune et oiseau vert,* 1 vol. de 251 p., Casablanca, Editions Atlantide, 1952.

François Bonjean, romancier et conteur, ne relève pas normalement de la juridiction de cette revue. Si nous faisons une exception pour son dernier ouvrage, c'est qu'il y présente le plus authentique folklore marocain. « Marocain » s'entend du lieu où les contes ont été recueillis, car on sait que

les légendes et les mythes, comme ces gisements de minerai qui ne connaissent pas les frontières, courent sous des continents entiers pour resurgir souvent fort loin de leur point de départ. La recherche des origines et des influences est le jeu passionnant et décevant des folkloristes.

François Bonjean ne s'y livre pas. Non qu'il ait délibérément négligé ces problèmes. Il nous donne le fruit de ses réflexions dans une postface au titre significatif de « Tradition et poésie ». A l'écheveau embrouillé des influences, il préfère l'explication unitaire par une souche commune primitive. C'est ici qu'intervient la thèse « involutionniste » de feu René Guénon dont on connaît la substance : l'humanité a reçu en dépôt, à son berceau, une certaine part de l'éternelle vérité, qui se transmet depuis lors, de génération en génération, par le moyen de la Tradition. La connaissance ne se situe pas, comme dans la thèse évolutionniste et progressiste, au terme d'un avenir indéterminé, mais au commencement, et la sagesse ne peut être qu'un éternel retour aux sources.

(Je ne sais si on a déjà rapproché cette théorie de la conception musulmane de la révélation : Muḥammad ne fait que retrouver, par delà les altérations judéo-chrétiennes, la pure religion d'Abraham, et toute réforme, dans l'histoire de l'Islam, se présente comme un retour à la doctrine et à la vie de la communauté primitive. Ne faut-il pas voir là une des concordances qui ont amené Guénon à reconnaître dans l'Islam la forme religieuse la plus proche de sa pensée ?)

Hypothèse philosophique plutôt qu'historique, le « traditionalisme » de René Guénon suscite de graves objections, que Gabriel Germain résumait excellemment dans un récent numéro de la *Revue de la Méditerranée*. Elle offre en tout cas une séduisante explication à cette sorte de fascination que le conte populaire exerce sur les intellectuels et qui rapproche si curieusement Eleusis et « ma mère l'Oye ».

On suivra plus volontiers François Bonjean dans sa critique pertinente de la notion d'*intégrité* du récit folklorique. A Dermenghem qui réclamait « comme pour les livres saints, ... des textes authentiques et corrects », il répond : « Pour ces *Récits Kabyles* qui, nous dit Dermenghem, lui ont été contés par Saïd Laouadi, appellerons-nous respect de cette intégrité le respect du récit de Saïd Laouadi ? Mais ces mêmes récits, s'ils avaient été faits par vingt autres personnes, ne présenteraient-ils pas vingt intégrités ? » Par cette brèche, François Bonjean réintroduit dans le folklore les droits de l'art et de l'écrivain.

Encore s'agit-il de distinguer. Dans sa pureté originelle, le mythe est introuvable. Il porte les sédiments qu'y ont déposés la mémoire, la fantai-

sie ou l'incompréhension de générations de conteurs. Les comparatistes peuvent en approcher, comme les linguistes ont reconstitué une langue indo-européenne primitive qui ne fut sans doute jamais parlée. En tant que sociologue, je préfère la version de Saïd Laouadi à celle de Dermenghem ou de Bonjean parce que ce n'est pas le mythe primitif qui m'intéresse mais la société qui tente de s'exprimer à travers la fable actuelle. Si je veux contempler dans leur émouvante naïveté quelques-unes des figures où s'ébauchent la sagesse et les rêves du peuple, comment refuserais-je je le plaisir que m'offre un talent qui recrée la candeur à force d'art et de fidélité ?

Nous n'avons pas qualité pour louer l'écrivain. Mais nous devons de souligner l'extraordinaire couleur, marocaine et populaire, de ces treize contes et leur accent d'authenticité, qui en font presque un document ethnographique. C'est aussi une charmante œuvre d'art, ce qui ne gâte rien.

André ADAM.

R. SCHNELL. — *Végétation et flore de la région montagneuse du Nimba* (« Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire », nº 22), 1 vol. in 4º, 604 pp., 24 pl.

Le massif du Nimba, dont l'exploration a coûté la vie à notre collègue Richard Molard, a de moins douloureuses raisons d'être bien connu, même en dehors du cercle des savants de l'I.F.A.N. Sa situation, sa structure et l'ensemble des conditions biogéographiques qui en résultent en font un champ d'études aussi divers que fécond cependant que sa disposition en îlot bien individualisé facilite une délimitation précise des recherches. Dressé aux confins du Libéria, de la Guinée française et de la Côte d'Ivoire, il porte à 1752 mètres le sommet culminant de cette « Dorsale guinéenne » qui prolonge vers le S. E. le Fouta Djallon et sépare le versant nigérien des fleuves côtiers descendant directement à l'Océan. Mais sa latitude plus méridionale y réduit presque à néant la saison sèche du régime tropical ; il se distingue donc de la zone foutanienne des forêts plus xérophiles, voire des savanes et se trouve englobé dans la zone de la forêt dense ; cependant et malgré son étendue modeste, il oppose, par suite de sa direction générale, un secteur SO, plus fortement influencé par la mousson et entièrement recouvert par la forêt, et un secteur NE qui est plus sensible à l'harmattan et dont les hautes pentes, excessivement raides, ne portent plus qu'une prairie. Le

Nimba présente donc une sorte de valeur-limite qui apparaîtra plus féconde encore si l'on tient compte des relativités introduites par le facteur Temps. Les fluctuations climato-botaniques, reconnues par tous les spécialistes au cours du quaternaire, ont laissé leurs empreintes successives sur ce massif sensibilisé par sa latitude, sa disposition, la vigueur du relief.

On conçoit, d'après ces conditions générales, que le Nimba ait attiré de nombreux chercheurs, mais surtout géographes et botanistes.

M. R. Schnell, depuis dix ans, a longuement étudié la végétation du massif et vient de condenser ses travaux antérieurs comme ses plus récentes observations dans une belle monographie phytogéographique, très copieuse (plus de 600 pages in-4° de texte serré), aussi riche d'idées que de faits. Nous laissons aux spécialistes le commentaire autorisé de ce monument scientifique. Mais toute étude approfondie de phytogéographie conduit nécessairement à des problèmes généraux de géographie et d'histoire : la limitation du cadre n'en réduit point l'intérêt, car, permettant plus de précision concrète dans les observations, elle enrichit de données objectives les raisonnements par analogies. En voici quelques exemples du point de vue des chercheurs marocains.

1° Que représente, en biogéographie, le milieu concret et le concept de « montagne » auquel l'Institut des Hautes-Etudes marocaines, dans le cadre du Maghreb extrême, a consacré son 8e Congrès ? Deux points de vue s'opposent sans s'exclure comme contradictoires. Les uns ne verront dans la montagne qu'une variation quantitative des conditions régnant à la base sans que leur loi profonde en soit changée ; pour d'autres la montagne compose, par elle-même, un milieu original dont la loi infléchit toujours dans le même sens l'action de la latitude. L'histoire et l'ethnographie ne peuvent pas ignorer que la montagne a partout et toujours marqué les sociétés humaines de valeurs comparables. Comme la plupart des botanistes, M. Schnell est plus sensible au premier point de vue, malgré l'existence, sur le Nimba, de nombreux orophytes. Ses conclusions n'en font pas moins ressortir la complexité plus que nuancée du problème : elles opposent les formations végétales et la composition floristique et surtout elles font intervenir des relativités dérivant de la durée ou de l'ancienneté des phénomènes.

« Il y a opposition entre la flore montagnarde forestière dont les espèces sont, pour la plupart, celles de la plaine de base, et la flore orophile prairiale dont les espèces se retrouvent sur des sommets très éloignés les uns des autres » (P. 423). Mais cette différenciation témoignerait seulement de l'inégalité d'âge de la dissémination : les orophytes de la prairie des hauts sommets du Nimba seraient des reliques d'une époque plus ancienne et plus sèche. Même la spécialisation altitudinale peut n'être qu'une fonction

ou spatiale ou temporelle. Parmi les espèces il en est qui, dans le Nimba, font partie de l'étage montagnard et que l'on retrouve, en plaine, dans un climat plus humide. Le Maroc en donnerait d'éclatants exemples. L'association « oléo-lentiscetum », qui exige quelque 1200 mètres dans le Haut Atlas, descend au niveau de la mer dans la zone très humide de Tanger. Au contraire les orophytes du Nimba sont strictement localisés sur les pentes élevées. Mais pour M. Schnell ce n'est encore là qu'une contingence temporelle : les orophytes dispersés en îlots, sous le climat actuel, se seraient disséminés sous un climat différent qui permettait leur existence à basse altitude.

Cette espèce de « mémoire » vivace des époques et des conditions anciennes que possèdent les plantes rappelle avec force la nécessité de l'esprit critique le plus éveillé quand on parle de la détermination par le milieu dont la rigueur est assouplie par la relativité dans le temps et le dynamisme d'adaptation de la vie. La leçon est plus valable encore pour la géographie humaine, surtout dans un pays comme le Maroc dont les populations, récemment et encore mal fixées dans leur habitat montagnard, y conservent des formes de vie cristallisées naguère dans un milieu tout différent.

2° L'étude des « cuirasses » de latérite est également féconde par les comparaisons et suggestions qu'elle suscite. Avec la plupart de ses devanciers, R. Schnell estime que le durcissement des latérites est en rapport avec un climat plus sec : la présence de la cuirasse sous la forêt dense est donc la preuve d'un changement dans le climat. Sans conclure à une similitude dans le mécanisme de la formation, le développement des croûtes calcaires dans la zone méditerranéenne aride est à rapprocher, au point de vue méthode de recherches, des hypothèses appuyées sur la conservation des cuirasses de latérites.

R. Schnell montre que, dans le Nimba, la couverture forestière et la cuirasse protègent le relief contre le ruissellement, mais non pas contre l'érosion régressive qui morcelle les plateaux à cuirasse et fait peu à peu disparaître les lambeaux conservés sur les crêtes ainsi découpées. Les géographes, prédécesseurs de Schnell, ont montré précisément, dans le Nimba, l'existence de plusieurs niveaux recouverts par la cuirasse, celle des crêtes, des terrasses de vallées, des plateaux supérieurs et du piedmont. La résistance de la latérite a eu pour effet de protéger les niveaux anciens contre l'érosion, de les fossiliser : il est inutile d'insister sur l'intérêt de semblables témoins actuels de l'histoire morphologique. Nous pensons que les croûtes calcaires pourraient de même être très utilement interrogées en de nombreuses régions du Maroc, la référence aux industries lithiques, inférieures ou supérieures, servant de contre-épreuve.

3° Il n'est guère de chapitre du mémoire de R. Schnell où n'apparaisse le rôle du facteur Temps. Le couronnement synthétique est donc tout naturellement un essai pour reconstituer la succession des phases chronologiques en Afrique tropicale et la confronter aux tentatives analogues fondées sur d'autres disciplines. Le synchronisme est résumé dans le tableau très clair de la page 437. Les chercheurs marocains ne pourront pas ne pas le rapprocher du tableau dressé par Neuville et Ruhlmann dans leur étude désormais classique, *La place du paléolithique ancien dans le quaternaire marocain*. Préhistoriens avant tout, ceux-ci ont synchronisé les industries humaines qui donnent la référence la plus générale non avec les formations végétales, mais avec la faune et les lignes de rivage. Les recoupements se trouvent ainsi étendus.

Une hypothèse communément admise fait coïncider les périodes humides de l'Afrique avec les grandes glaciations d'Europe, chaque période sèche formant un « interpluvial » qui rappelle l'inter-glaciaire. La chronologie établie par Urvoy dans le bassin du Niger, moins complète que celle de Neuville et Rühlmann, est encore simplifiée par Schnell pour le Nimba. Celui-ci, avant l'ère actuelle dont la sécheresse relative facilite la destruction par l'homme des forêts mésophiles septentrionales, distingue essentiellement trois périodes : une grande période sèche (II), ou interpluvial, a été caractérisée par le durcissement des cuirasses latéritiques et la régression de la forêt dense ; auparavant une très ancienne période humide (I) avait vu le creusement des vallées majeures, l'extension de la forêt dense réunissant en un bloc continu sylve guinéenne et sylve gabonaise ; postérieurement un pluvial récent (III) a creusé les vallées mineures, morcelé les tables cuirassées et reformé le bloc forestier.

Les correspondances avec la chronologie marocaine font aussi ressortir de profondes différences dans le synchronisme des industries lithiques. Schnell, comme Urvoy, non seulement laisse de côté l'hypothétique glaciation de Günz ; mais comprime dans son Pluvial I (le Kamasien de l'Afrique centro-orientale) les glaciaires Mindélien et Rissien. Son grand Interpluvial se trouve situé entre Rissien et Würmien tandis que le grand Interpluvial de Rühlmann sépare Mindélien et Rissien. On notera que Mortelmans, en Afrique centro-australe, distingue un pluvial très ancien (ou Kiesegien) qui pourrait être synchronisé avec la glaciation de Mindel et les industries les plus primitives ou Préchelléen. La chronologie simplifiée de Schnell a l'inconvénient de suggérer une idée inexacte de l'immense durée du paléolithique dont les étages tout à fait inférieurs (clacto-abbevillien et sayacien) sont rapportés par Rühlmann à la fin de la glaciation de Günz. Le synchronisme ne serait pas détruit cependant. Il démontrerait que les changements n'ont pas consisté dans un simple balance-

ment en latitude des grandes zones paralléliques de climats, déplaçant par exemple le Sahara du nord au sud et vice versa, mais dans un phénomène de même sens et du même temps dans tout l'hémisphère, réduisant ou élargissant le Sahara sur ses deux rives.

Schnell n'a pas essayé de subdiviser l'époque récente. Cependant la plupart des spécialistes de l'Afrique tropicale admettent qu'elle a connu, au cours du Néolithique, de petits maxima de précipitations (makalien et nakurien selon Wayland) séparés par un petit interpluvial et qu'elle traverse, actuellement, une phase relativement sèche. On conçoit aisément de quelle importance serait pour le Maroc la démonstration d'un prolongement du synchronisme météorologique. Tout le problème passionnant des relations biogéographiques et humaines à travers le Sahara est ainsi posé. Il n'est pas douteux que l'évolution des fleuves sud-atlasiques serait riche d'enseignements que nous font espérer les travaux de M. Joly.

Jean CÉLÉRIER.

Le Sahara des nomades, carte au 1/5.000.000, en couleurs (Présidence du Conseil, Direction de la Documentation, carte n° 58 ; et Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane).

Au moment même où paraît le grand ouvrage de synthèse que R. Capot-Rey consacre au Sahara, une carte publiée par les soins du Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane apporte d'utiles précisions sur un certain nombre de faits humains. Les données qualitatives et les renseignements quantitatifs qu'elle réunit méritent un examen attentif. Nous nous bornerons à en signaler l'essentiel.

L'implantation des populations d'une part, indiquées par des triangles (tentes) ou des cercles (villages), tandis que des couleurs distinguent Arabophones, Berbérophones, Toubou et Peuls, la figuration de leurs ressources d'autre part, suggèrent l'existence de grands ensembles régionaux. Sur la bordure septentrionale, les éleveurs d'ovins, de caprins et de chameaux se heurtent presque partout à des masses montagneuses où vivent des populations sédentaires clairsemées ; vers l'Atlantique (bas Dra et Seguiet El Hamra) de petits groupes humains arabophones et berbérophones s'imbriquent ou se sont mêlés ; plus à l'est ce sont les grandes tribus arabophones grâce à qui les genres de vie sahariens effectuent une poussée assez prononcée vers la zone des plateaux du Maghreb central. Le Sahara occidental, plus monotone, se présente sans conteste comme le

domaine des nomades chameliers. Au Sahara central et oriental, des noyaux de vie sédentaire (Touat, Tidikelt, Fezzan), séparent des régions de nomadisme relativement localisé (Hoggar, Tassili, grands ergs), cependant que le Djouf, l'Erg Chech et le Tanezrouft constituent des taches à peu près vides de vie humaine. C'est enfin sur la bordure méridionale que le regard se sent rigoureusement altéré par l'enchevêtrement le plus complexe des populations, par leur densité assez forte en comparaison des contrées du reste de la carte ; ici bovins et camelins coexistent, les premiers l'emportant plutôt vers l'ouest, au nord du Sénégal. Et les groupes humains dans leur poussée vers le sud, loin d'avoir été arrêtés par les obstacles du relief, ont pu dans certains cas profiter du réseau des fleuves tropicaux qui ménage des voies naturelles de communications.

Deuxième série de faits à noter : les courants d'échanges. L'attraction du sud (Sahel et régions tropicales semi-humides) se fait sentir dès Fort-Gouraud, In Salah, Rhât. Remarquons d'ailleurs que le trafic le plus actif, et les itinéraires les plus continus passent par les régions centrales et orientales, sautant, si l'on peut dire, d'un îlot de vie sédentaire à l'autre ; la partie occidentale, au contraire, ne connaît qu'un commerce diffus qui vient se perdre, après quelques ramifications, comme les oueds en crue dans le désert. Quant aux marchés, ils traduisent bien les contrastes des conditions physiques du nord et du sud, et les variétés régionales signalées plus haut. Au nord-ouest le gros centre de Goulimine apparaît comme une exception due au contact des deux mondes les plus opposés qui soient, celui des nomades chameliers et celui des cultivateurs sédentaires des plaines atlantiques ; vers l'est, dans la frange saharienne du Maghreb, les marchés, dispersés en un certain nombre de centres plus ou moins modestes, s'échelonnent suivant les axes des palmeraies, voies de communications traditionnelles, ou sur les routes modernes à travers les massifs et les plateaux. On sera peut-être surpris, au passage, du faible rôle du Tafilalt. Sur la lisière sud, d'énormes marchés s'épanouissent le long des fleuves (Rosso, Podor pour le Sénégal, Segou, Mopti, Gao pour le Niger), ou sur les itinéraires traditionnels entre eux dans la zone sahélienne (Nioro, Nema), ou encore sur les voies modernes qui relient les éléments de ce réseau hydrographique (Kayes, Bamako). Enfin tous les marchés ne sont pas « riverains » : des relais se fixent sur les palmeraies ou s'appuient sur les massifs centraux, du Touat au Hoggar, des Tassili à l'Aïr, du Fezzan au Tibesti.

Sous le titre d'*Economie pastorale saharienne* (La Documentation française, 21 avril 1953, n° 1730), 67 pages de commentaires accompagnent la carte. Il s'agit du travail d'une équipe de personnes qui ont eu des res-

ponsabilités à exercer dans le contrôle de ces pays : c'est dire qu'on y adopte volontiers le découpage administratif, sur les inconvénients duquel il est superflu d'insister. Ne déplorons néanmoins pas trop les redites inévitables dans l'énoncé des faits et l'absence de vraie synthèse régionale. Il suffit que ces monographies nous apportent une masse de renseignements à jour, dont les spécialistes des différentes sciences de l'homme pourront faire leur profit.

René RAYNAL.

Abraham I. LAREDO, *Les taqanot des Juifs expulsés de Castille au Maroc. Régime matrimonial et successoral*, trad. de l'espagnol par Elie MALKA et David AMSELEM, Casablanca, 1953. (Extrait de la « Revue Marocaine de Droit », février 1953).

Il faut remercier MM. Malka et Amselem d'avoir fait connaître aux lecteurs français cet article d'un Tangérois érudit, paru en 1948 dans la revue espagnole *Safarad*.

On sait que les communautés juives du Maroc, qui avaient été ruinées par les persécutions des Almohades, reçurent un afflux de sang neuf avec l'émigration de leurs coreligionnaires d'Espagne, expulsés en 1492. Ces Israélites espagnols devaient constituer désormais l'élite du judaïsme marocain. Mais la fusion des deux éléments ne se fit pas sans heurts : l'autochtone appelait l'Espagnol « romi » ou « ajami », celui-ci appelait le Marocain « forastero ». Les nouveaux venus gardèrent longtemps l'usage de leur langue maternelle. Dans les villes du nord, où ils furent en majorité, ils l'ont même conservé jusqu'à nos jours.

C'est sur le plan juridique que le conflit fut le plus vif. Les Espagnols avaient leurs institutions et leurs coutumes propres et entendaient y rester fidèles. Mais il n'était pas question de les reconduire purement et simplement, car les communautés de la Péninsule, qui avaient leurs traditions particulières, se trouvaient dissociées et mélangées dans l'exil. Les rabbins rédigèrent donc, non pas systématiquement et d'un coup, mais au fur et à mesure que le besoin s'en fit sentir, des *taqanot* (plur. de *taqana*), ou ordonnances, qu'ils soumettaient à l'approbation de leurs communautés. Elles sont rédigées soit en castillan soit en arabe, selon la langue de la communauté, mais le plus souvent en hébreu, avec des passages en espagnol et en arabe.

Ces *taqanot* furent d'abord inscrites dans un registre spécial de la communauté de Fès. On en trouve encore aujourd'hui à Fès, Meknès et Tétouan, des copies anciennes et autorisées. Mais la plupart dérivent de la copie faite en 1698 par le grand rabbin de Fès, Jacob Abensour, qui y ajouta les décisions légales et les consultations juridiques de ses prédécesseurs. C'est ce texte que recueillit au XIXe siècle le grand rabbin de Mascara, Abraham Ankawa, et qu'il fit imprimer à Livourne en 1871, au tome II de son *Sefer Kerem Hemer.*

Le souci principal des Juifs espagnols fut d'introduire au Maroc, alors soumis au vieux système de la « Michna », leur propre régime matrimonial et successoral. Ce fut l'objet de la première *taqana*, promulguée à Fès en 1494, un an à peine après l'installation des émigrés dans la ville. Elle est rédigée en espagnol mais en caractères hébraïques. On notera que la troisième en date, qui est de 1545, est rédigée en hébreu et porte aussi la signature du grand rabbin des *Tochabim* ou autochtones, ce qui prouve que cinquante ans après l'arrivée des Espagnols, la coutume de Castille s'était imposée aux Marocains. Au XVIIIe siècle, le grand rabbin de Fès, Yehuda ben Attar, écrit aux rabbins de Jérusalem que cette coutume est adoptée à Fès, Tétouan, Elksar, Meknès, Sefrou, Debdou, et par une partie de la communauté de Marrakech. Seuls, Taza et le Tafilalet sont restés fidèles à la vieille loi.

Nous ne pouvons suivre M. Laredo dans le détail de l'analyse qu'il fait des *taqanot.* Il est regrettable qu'il n'ait pas placé en regard des principales dispositions un rappel des prescriptions correspondantes de la « Michna ». Il eût ainsi rendu son travail plus utile aux non-spécialistes et rendu plus sensible l'amélioration que la coutume de Castille apportait à la condition de la femme et des enfants. Le progrès apparaît spécialement dans l'interdiction de la bigamie. Mais les autochtones ne l'acceptèrent pas sans résistance. Arguant de la diminution de la population juive sous l'effet de la misère et des persécutions, ils obtinrent en 1593 une nouvelle *taqana* qui réintroduisait la bigamie sous certaines conditions, conditions bientôt élargies en 1599. M. Laredo rappelle le curieux incident de l'intervention du Sultan, qui, circonvenu par quelques Israélites influents, promulgua un édit autorisant les Juifs à épouser autant de femmes qu'ils le voudraient et prévoyant des châtiments pour ceux qui tenteraient de s'y opposer. C'est la seule fois, dans l'histoire du judaïsme marocain, qu'un Sultan se soit mêlé, en violation du statut des *ḏimmi*-s, d'intervenir dans la législation juive. Encore croyait-il, ce faisant, en assurer le respect. Les rabbins lui firent comprendre son erreur, mais, ne pouvant se dédire, il se contenta de laisser son édit sans effet pratique. Une *taqana* de 1600

rétablit en fait la monogamie, laissant au tribunal rabbinique le soin de consentir des dérogations.

Des *taqanot* continuèrent d'être promulguées jusqu'en 1755. Elles touchent aux sujets les plus variés : commerce, lois somptuaires, propriété, charité, affaires communautaires et municipales. Leur recueil est une source certainement très précieuse pour l'étude de l'histoire et des mœurs de la communauté juive au Maroc. On souhaite que le savant M. Laredo trouve des imitateurs parmi ses jeunes coreligionnaires. « C'est le fonds qui manque le moins ».

André ADAM.

Hubert DESCHAMPS. — *Les méthodes et les doctrines coloniales de la France (du XVIe siècle à nos jours).* Collection Armand Colin, 1953.

Du même, *L'Union française (histoire, institutions, réalités)*, Librairie Berger-Levrault, 1952.

La Constitution de 1946 a officiellement appelé « Union française » le vaste ensemble géographique et politique, formé par la France métropolitaine et les territoires rattachés à elle depuis plus ou moins longtemps et selon des modalités très différentes. La maison n'a pas encore reçu des habitants ces aménagements qui n'importent pas moins que les plans d'architecte pour les commodités de l'existence et le rayonnement d'une beauté personnelle : c'est sa solidité même dont on pourrait douter si l'on écoute le concert des critiques. Les démolisseurs du dedans ne sont pas moins acharnés que les démolisseurs du dehors et les éloges de certains défenseurs sont écrasants comme le pavé de l'ours. Mauvaise métaphore du reste : quand il s'agit d'assembler des matériaux inertes en vue d'un ouvrage utilitaire on laisse la tâche aux professionnels dans la certitude que l'incompétence sera brutalement sanctionnée ; au contraire il n'est pas de journaliste en mal d'article sensationnel, pas de rat de bibliothèque n'ayant connu d'autre résistance que le frottement de la plume sur le papier, pas d'intellectuel incapable de commander une équipe de travailleurs qui ne croie pouvoir assembler des hommes et assurer le bonheur de quelque tribu noire dans la brousse africaine.

De telles illusions feraient craindre qu'il en soit de l'œuvre coloniale de la France comme de certaines entreprises industrielles : les héritiers ont plus de peine à les faire durer que leur père n'en eut à les créer. Le moment ne convient pas plus aux controverses académiques qu'à la mau-

vaise foi partisane. C'est pourquoi on aimera l'objectivité scientifique, la documentation précise et surtout l'accent inimitable d'expérience concrète qui font les valeurs précieuses des deux ouvrages que vient de publier M. H. Deschamps : *L'Union française* et *Les méthodes et doctrines coloniales de la France*. Il est indispensable de rappeler que l'auteur, docteur ès-lettres, avant d'être Professeur à l'Ecole nationale de la France d'outre mer, fut Administrateur et Gouverneur des Colonies. Les rapports qu'il analyse entre « méthodes et doctrines » ont donc été d'abord vécus et expérimentés sur place et il a raison de rappeler que le plus souvent les doctrines sont nées des méthodes, ont suivi et non précédé l'action.

Les deux ouvrages se recoupent et se complètent heureusement. Sans doute ils ont un même couronnement, l'organisation actuelle de l'Union Française ; mais ils y conduisent par deux voies différentes, éclairées par deux disciplines scientifiques : la géographie, dominée par la permanence des forces de la nature, s'inspire d'un statisme, d'ailleurs tout relatif ; le dynamisme de l'histoire marque l'évolution des systèmes de colonisation que modifie le progrès humain sous toutes ses formes. En dépit de la force des tendances rationalistes, du prestige, sur les Français, de la méthode déductive qui les pousse à prendre parti d'après une définition abstraite de l'homme, *œconomicus* ou *politicus*, il est impossible de comprendre l'organisation actuelle de l'Union, ses éléments de force et de faiblesse, sa cohésion et ses contradictions internes, si l'on ne tient compte de ce qui l'a conditionnée : de la géographie relèvent la distribution spatiale des territoires composant l'Union, leurs possibilités économiques en rapport avec le sol et le climat, le niveau de vie et le stade d'évolution des populations ; le sens de la relativité historique, en précisant la valeur des circonstances du moment présent, permet d'utiliser les enseignements du passé auxquels il faut demander non pas des solutions arrêtées, mais ces tendances profondes qui accusent, malgré les fluctuations accidentelles en ligne brisée, les constantes de l'âme française et une continuité de sa ligne d'action.

L'exposé historique de M. Deschamps s'ouvre avec raison sur un essai pour dégager ces constantes que rendent plus sensibles la diversité des tempéraments individuels et la complexité changeante des circonstances. Personne n'a jamais sérieusement contesté que l'intelligence française a trouvé sa formule dans le rationalisme cartésien légiférant en tous domaines *sub specie aeterni et universi*, tandis que la sensibilité française est à base de sociabilité généreuse qui a besoin de la sympathie qu'elle rayonne. Intelligence et sensibilité concourent également à l'affirmation de l'égalité humaine en opposition avec tout ce qui, de près ou de loin, rappellerait

« le racisme ». Sur le plan de l'action et de l'organisation coloniale, elles conduisent au système que l'on résume habituellement par le mot d'*assimilation*.

C'est cette tendance qui l'a nettement emporté dans les solutions quelque peu improvisées par les Constituants de 1946. A Champlain qui disait aux Hurons au début du XVIIe siècle : « Nous ne formerons plus qu'un seul peuple », a fait écho, du haut de la tribune de la seconde Constituante le député soudanais Fily Dabo Sissoko : « Jusqu'à la fin des temps nous sommes et demeurerons Français ». Ce sentiment trouve son expression juridique dans le Préambule de la Constitution : « La France forme avec les pays d'outre-mer une Union fondée sur l'égalité des droits et des devoirs, sans distinction de race ni de religion ».

M. H. Deschamps, qui semble plutôt favorable à cette formule d'assimilation, n'a pas manqué d'y apporter toutes les réserves nécessaires. Peut-être ces réserves auraient-elles pris plus de valeur, à la fois théorique et pratique, si elles avaient été présentées avec plus de méthode, dans un ordre qui pouvait s'inspirer ou de la géographie ou de l'histoire ou des deux. Le concept d'égalité et le régime de l'assimilation comportent en eux-mêmes un simplisme mathématique dont il est trop facile de montrer les défauts psychologiques et les dangers réels. Leur application brutale a produit plusieurs fois, dans le passé, de véritables catastrophes qui ont mis sur l'assimilation, le mot plus encore que la chose, le contraire d'une auréole glorieuse, de sorte qu'on n'ose plus employer l'expression. Mais les réactions ainsi provoquées dans l'opinion prouvent surtout que le Français est parfaitement apte à enraciner dans le réel son idéal. Cet enracinement progressif, c'est-à-dire l'adaptation d'un besoin spontané de l'âme, grâce à l'expérience coloniale elle-même, grâce au développement convergent de toutes les sciences de l'homme, donne à notre histoire coloniale une ordonnance magnifique bien digne de notre histoire nationale. L'assimilation n'est pas une solution à mettre, dès le départ, en forme juridique ; elle représente, avec une foi optimiste dans l'homme, une direction de marche qui s'accommode d'étapes et de solutions pratiques très différentes.

C'est sous cet angle qu'il convient d'apprécier l'Union française telle que l'a organisée la Constitution de 1946. Le rationalisme juridique a beau jeu à critiquer ses contradictions internes qui éclatent parfois, non seulement entre divers articles, mais entre deux phrases successives. Le principe affirmé de l'égalité des droits et des devoirs laisse subsister plusieurs catégories de citoyens, sans parler de l'obscurité où baigne le concept de « citoyenneté » de l'Union. La multiplicité d'Assemblées ou de Conseils dotés de pouvoirs législatifs met en doute le siège même de la souveraineté.

La position réelle des Etats associés est sans doute le problème le plus grave. Si la liberté, pour les parties, de discuter les clauses du pacte entraîne celle de le rompre, la sécurité même de l'Union devient plus que fragile.

Faut-il ne voir dans toutes les ambiguïtés de la Constitution que la conclusion verbale et paresseuse des « débats passionnés et confus » dont M. Deschamps a évoqué les phases au cours des deux Constituantes ? Bien sûr, des compromis ont été nécessaires entre des conceptions violemment opposées. Mais il importe de remarquer d'abord que ce sont les députés de couleur qui ont le plus contribué à rallier une très grosse majorité autour des formules « assimilationnistes » : ils y voyaient des chances d'ascension sociale pour leurs électeurs, ils obéissaient plus encore à l'inspiration de la culture française dont ils ont éprouvé le bénéfice mieux encore que les concitoyens de la métropole. L'humanisme qui est le principe vivant de cette culture a une valeur dynamique qui domine de haut la lettre d'une Constitution écrite. Il est enseigné méthodiquement par nos écoles, toutes nos écoles, officielles ou privées ; mais il rayonne aussi de tous ceux qui incarnent quelque chose de la France, les officiers, les administrateurs, les médecins, les colons. Car la France a toujours été, s'est toujours voulue missionnaire : nos idéologues de la Révolution, à cet égard, ne sentent pas autrement que nos religieux. Cette volonté missionnaire est la raison profonde de la différence entre la colonisation française et la colonisation anglaise. Les cadres politiques et administratifs de l'Union peuvent s'adapter à toutes les circonstances locales ou momentanées : leur rôle consiste à placer toutes les populations dans les conditions les meilleures pour cet enrichissement spirituel de l'humanité où s'épanouit spontanément la culture française.



Tempérée par une claire conscience du relativisme historique et géographique, par la liberté laissée aux populations, une fois instruites, d'influencer leur propre destin, la tendance « assimilationniste » correspond trop à l'essence de notre tempérament et de notre culture pour ne pas continuer à diriger l'évolution de l'Union française. Mais l'organisation politique pourrait n'être qu'une forme assez vide, si les réalités économiques ne lui donnaient pas plus de substance ou d'efficacité. A ce point de vue les deux ouvrages de M. Deschamps nous laissent un peu dans l'incertitude. L'auteur a exposé avec beaucoup de force et de clarté ce qu'a été dans le passé le régime économique des colonies : pour la situation actuelle,

le volume de la collection Colin est insuffisant. Il faut se reporter à l'étude géographique, mais celle-ci, à côté des faits bien observés et sobrement rappelés pour chaque pays, ne pose pas avec la même méthode les grands problèmes dont l'opinion, si sensible aux aspects politiques, comprend mal la gravité. Or la conception même du rôle économique des colonies, de leurs rapports présents et futurs avec l'économie métropolitaine est en jeu : c'est à ce point de vue, et malgré les apparences, que l'Union française représente par rapport à l'Ancien Régime, et même au XIXe siècle, la révolution la plus radicale.

La colonisation, étant donné que ses aspects missionnaires, complètement à part, étaient confiés aux Ordres religieux, était conçue sous l'angle de l'intérêt le plus férocement étroit de la métropole. Tout a été dit sur le régime de « l'Exclusif » et du « Pacte colonial ». La colonie ne produit que pour la métropole, n'achète que dans la métropole, n'utilise que des bateaux métropolitains : le monopole des Compagnies à charte n'est pas plus étouffant que la situation faite aux colons enracinés et aux planteurs et M. Deschamps a montré que le XVIIIe siècle avait renchéri sur Colbert. Après 1789, l'évolution politique, idéologique et industrielle a renouvelé les problèmes, élargi les horizons. Cependant les créateurs de notre nouvel Empire colonial, Jules Ferry et Etienne, sont restés imprégnés du but intéressé de la colonisation. « Le fondement de l'idée coloniale, dit Etienne, n'est et ne peut être que l'intérêt bien entendu ».

Cette formule de l'intérêt bien entendu, comme celles des moralistes anglais, peut conduire aux plus belles comme aux plus médiocres applications. Malheureusement les tendances françaises au malthusianisme industriel et au capitalisme craintif n'étaient guère favorables aux grandes entreprises coloniales. Les milliards de francs or du fameux « bas de laine », placés en fonds d'Etat étrangers, ont été absolument perdus cependant que la mise en valeur de l'Afrique Noire, réduite aux ressources d'un pauvre budget local, s'est trouvé retardée d'un demi siècle pour le plus grand malheur des autochtones et de la collectivité française. On ne saurait assez méditer sur ce fait qui domine, de toute son évidence concrète, les discussions théoriques et partisanes. Loin de condamner la colonisation en soi, il en reporte les prétendus méfaits sur leurs causes véritables car la colonisation est à l'image des colonisateurs, de leur idéologie, de leur comportement constant ou momentané. L'histoire récente de l'organisation et de la mise en valeur de la France d'outre-mer met en pleine lumière la faille secrète de l'âme nationale : « le cœur est à gauche, le portefeuille à droite » ; la formule ironique est assez exacte, sous la réserve de n'y voir aucune suggestion sur ce qui conviendrait le mieux pour la santé propre du portefeuille. On a le droit de critiquer le régime capitaliste,

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 31 DÉCEMBRE 1953

FONDERIE DU MIDI
— 67, Rue Montméjan, 67 —
BORDEAUX (France)

REGISTRE des TRAVAUX
Édit. : 127 — Imp. : 833
Dépot Légal : 4e trim. 1953

DERNIÈRES PUBLICATIONS

I. — PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

XLII. — PENZ (Ch.), *Journal du Consulat Général de France à Maroc* (1767-1785), paraphé par le Consul Chénier, Casablanca, Impr. réunies 1943.

XLIII. — CAILLÉ (J.), *Une Mission de Léon Roches à Rabat en* 1845, Casablanca, Kaganski, 1947.

XLIV. — CAILLÉ (J.), *La Ville de Rabat* (3 vol.), Paris, Édit. d'Art et d'Histoire, 1950.

XLV. — LE TOURNEAU (R.), *La Ville de Fès avant le Protectorat*, Casablanca, Soc. maroc. de Libr. et d'Édit., 1949.

XLVI. — LOUBIGNAC (V.), *Textes arabes des Zaër*, Paris, Max Besson, 1952.

XLVII. — COINDREAU (R.), *Les Corsaires de Salé*, Paris, Soc. d'Édit. géogr., marit. et colon., 1948.

XLVIII. — BRUNEL (R.), *Le Monachisme errant dans l'Islam*, Paris, Larose (sous presse).

XLIX. — BRUNOT (L.), *Textes arabes de Rabat*, II. — *Glossaire*, Paris, Geuthner, 1952.

L. — LAOUST (E.), *Contes berbères du Maroc*, Texte—Traduction et annotations (2 vol.), Paris, Larose, 1949.

LI. — CAILLÉ (J.), *Charles Jagerschmidt, chargé d'affaires de France au Maroc* (1820-1894), Paris, Larose, 1951.

LII. — JACQUES-MEUNIÉ (Dj.), *Greniers-citadelles au Maroc* (2 vol.), Paris, Arts et Métiers graphiques, 1951.

LIII. — MATHIEU (J.) et MANEVILLE (R.), *Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca*, Paris, Imprimerie Administrative Centrale, 1952.

LIV. — MEUNIÉ (Jacques) et TERRASSE (Henri), *Recherches archéologiques à Marrakech*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1952.

LV. — MILLIOT (L.) et LAPANNE-JOINVILLE (J.), *Recueil de jurisprudence chérifienne, Tribunal d'Appel du Chra'*, t. IV, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1952.

II. — COLLECTION « HESPÉRIS »

VIII. — NEUVILLE (R.) et A. RUHLMANN, *La Place du Paléolithique ancien dans le Quaternaire marocain*, Casablanca, Farairre, 1941.

IX. — BRUNOT-DAVID (Christiane), *Les Broderies de Rabat* (2 vol. ; vol. 2, Planches), Rabat, École du Livre, 1943.

X. — DI GIACOMO (Louis), *Une Poétesse grenadine du temps des Almohades, Hafṣa bint al-Ḥājj*, Paris, Larose, 1949.

XI. — RUHLMANN (A.), *La Grotte préhistorique de Dar es-Soltan*, avec un Appendice du docteur H.-V. Vallois, Paris, Larose, 1951.

XII. — VAJDA (G.), *Recueil de textes historiques judéo-marocains*, Paris, Larose, 1951.

XIII. — ADAM (A.), *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*, Paris, Larose, 1951.

XIV. — LAMBERT (Elie), *Histoire d'un tableau, l'Abderrahman, sultan du Maroc, de Delacroix*, Paris, Larose, 1953.

III. — COLLECTION « NOTES ET DOCUMENTS »

IV. — VOINOT (L.), *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris, Larose, 1948.

V. — MONTEIL (V.), et SAUVAGE (Ch.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, I, Paris, Larose, 1949.

VI. — MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, II, Paris, Larose, (sous presse).

VII. — GIBB (Pr H.-A.-R.), *Structure de la pensée religieuse de l'Islam*, trad. J. et F. Arin, Paris, Larose, 1950.

VIII. — CAILLÉ (J.), *La Représentation diplomatique de la France au Maroc*, Paris, Édit. Pedone, 1951.

IX. — MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la faune du Sahara occidental*, Paris, Larose, 1951.

X. — FLAMAND (P.), *Un mellah en pays berbère, Demnate*, Paris, Librairie gén. de Droit et de Jurisprudence, 1953.

XI. — SCHACHT (J.), *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, trad. J. et F. Arin, Paris, Max Besson, 1953.

XII. — ARNAUD (Dr L.), *Au temps des mehallas ou le Maroc de 1860 à 1912*, Casablanca, Ed. Atlantides, 1953.